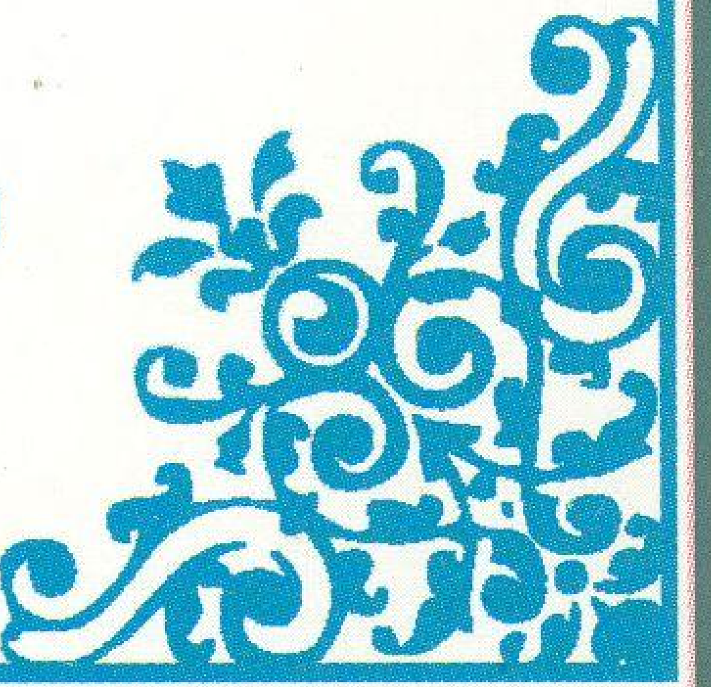


المسلم المعاصر

فى هذا العدد



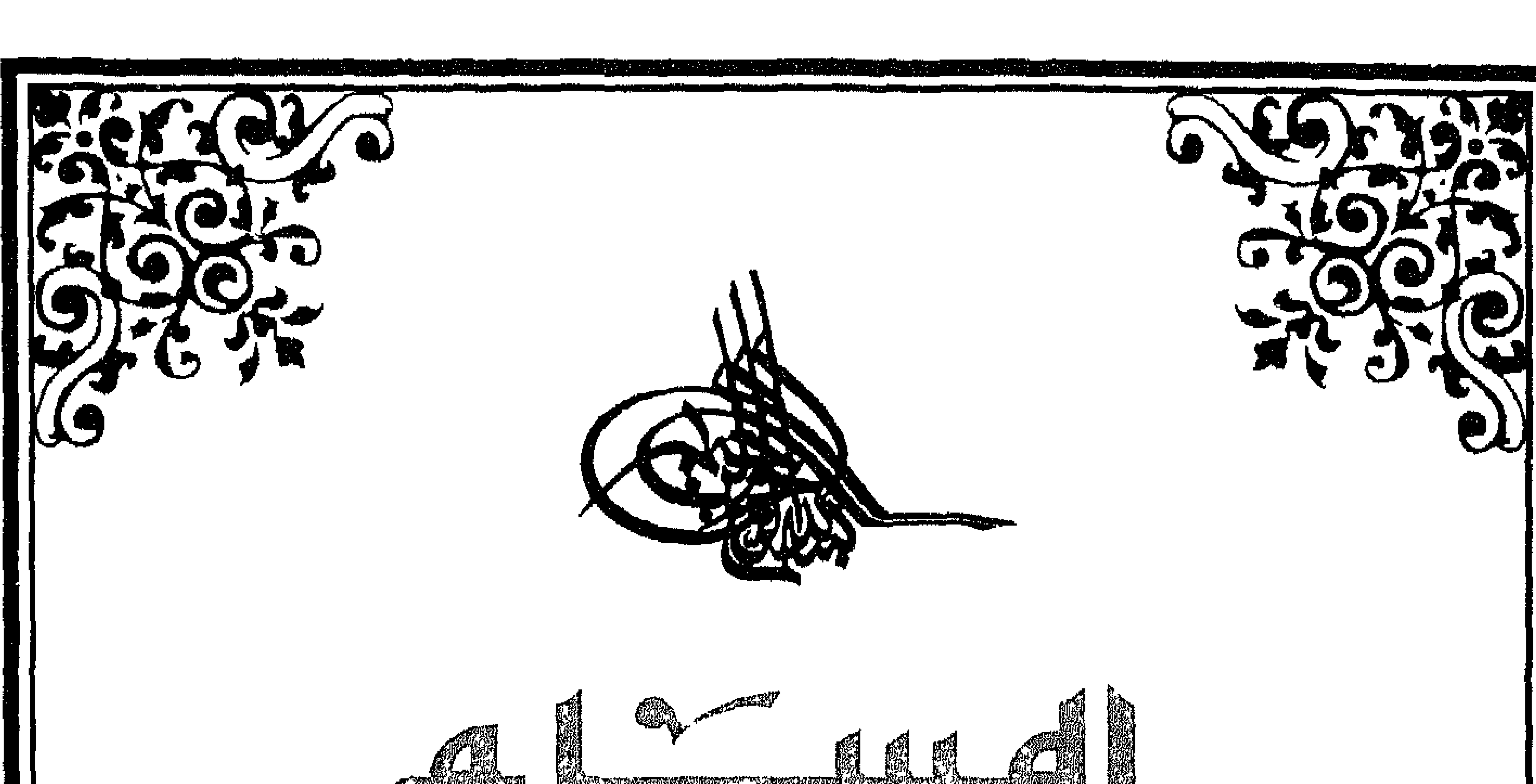
العدد (٩٠) - السنة الثالثة والعشرون

رجب - شعبان - رمضان ١٤١٩هـ

نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٨م - يناير ١٩٩٩م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **مجلة المسلم المعاصر**
٣ شارع وزارة الزراعة - الدقى - القاهرة
هاتف: ٣٣٥٨٨٧١
- **دار القـــــلم**
٣٦ شارع القصر العينى - القاهرة هاتف/فاكس : ٣٥٥١١٠٥
- **مكتبـــه الشـــروق**
١ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠
- **دار الثقافة - قطر**
ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ - ٤٢١١٣١
- **الشركة السعودية للتوزيع ـ جدة**
ص.ب: ٢١٤٩٣/١٣١٩٥
هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١
- **الشركة السعودية للتوزيع ـ الرياض** هاتف: ٤٧٧٩٤٤٤
- **الشركة السعودية للتوزيع ـ الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠
- **دار البحوث العلمية - الكويت**
الصفاة - الكويت، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم
ص. ب: ٢٨٥٧ الكويت هاتف: ٢٤١٤٢٢ - ٢٤٥٠٧٨٩
- **المراسلات على العنوان** : ٣ش وزارة الزراعة ـ الدقى ـ القاهرة

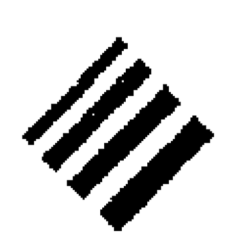


المسلم المعاصر

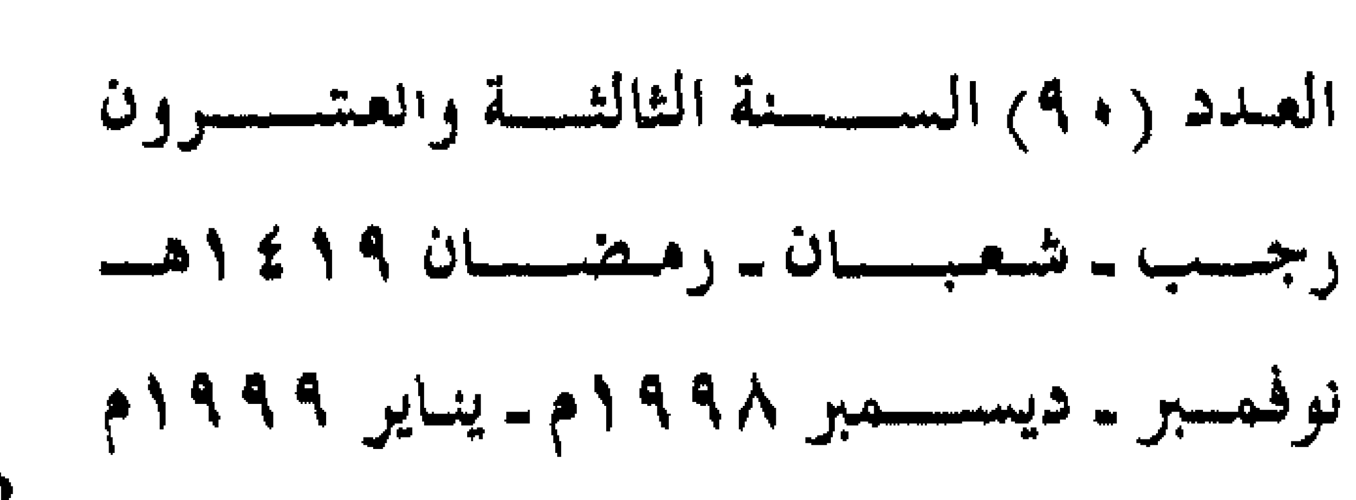
مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

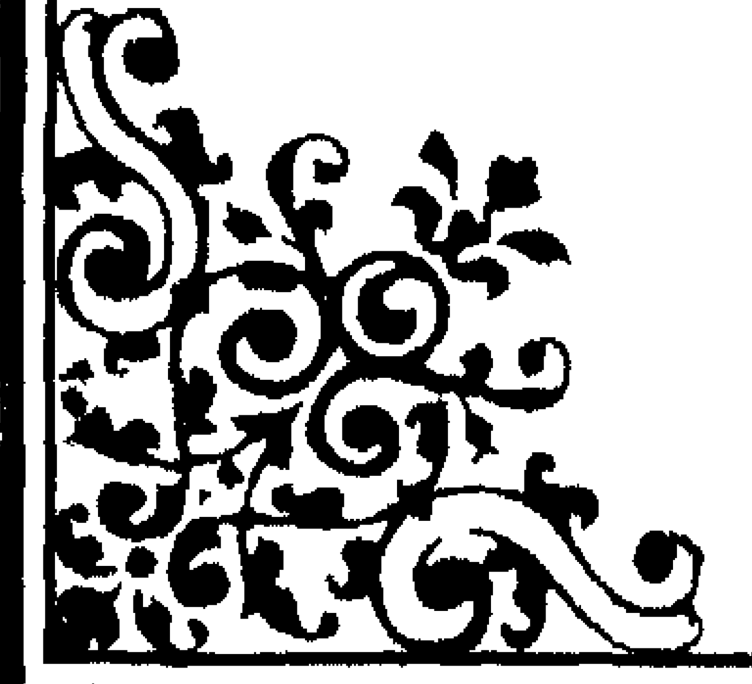
تصدر عن

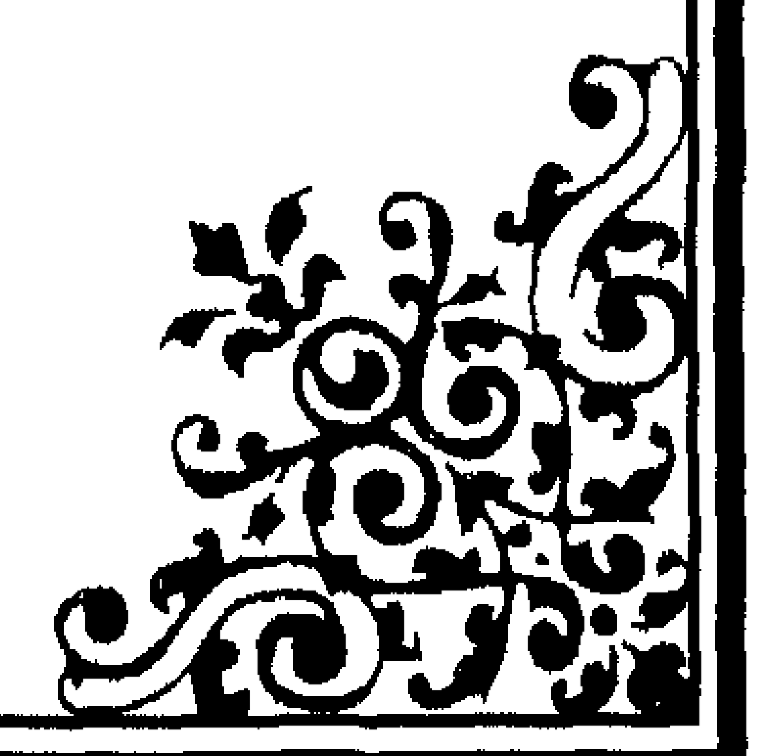
مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول







العدد (٩٠) السنة الثالثة والعشرون

رجب - شعبان - رمضان ١٤١٩هـ

نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٨م - يناير ١٩٩٩م

(*) رتبت الأسماء ألفبائيًا .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



العولمة

د. جمال الدين عطية

أشعر بكثير من عدم الارتياح وأنا أخط هذه الكلمات فقد تأخرت كتابتها عشرات السنين .

ومنذ ثلاث سنوات أو يزيد دعيت من إحدى الجهات الأكاديمية للمشاركة في مؤتمر عن العولمة واعتذرت من باب الاحتجاج على طريقتنا في التفكير؛ ذلك أنه كان ينبغي أن نتدارس الموقف ونرى إيجابياته وسلبياته قبل أن ننضم إلى اتفاقيات «الجات» التي كرست العولمة وليس بعد انضمامنا إليها .

لقد بدأت مفاوضات تحرير التجارة الدولية بعد الحرب العالمية وإنشاء منظمة الأمم المتحدة مباشرة وطالت المفاوضات لتضارب المصالح واختلاف وجهات النظر فرؤى عقد اتفاقية مؤقتة لحين الانتهاء من المفاوضات ، وهي «الاتفاقية العامة للتجارة والتعريفات» والتى عرفت بالجات GATT وهي الأحرف الأولى لاسمها بالإنجليزية General Agreement for Trade and Tarrifs .

واستمرت المفاوضات في جولات سبع على مدى نصف قرن تقريبًا حتى تم التوصل إلى الصيغة التى وقعت في المغرب سنة ١٩٩٣م .

أين كنا طيلة هذه المدة ؟

كان مندوبو جميع دول العالم بما في ذلك الدول الإسلامية ودول العالم الثالث عمومًا مشاركين في هذه الجولات من المفاوضات التى امتدت نصف قرن من الزمان . وكانت الدول الصناعية ـ المستفيد الأول من هذه

الاتفاقيات ـ دائمة النشاط في دراسة كل جزئية وتحديد مصالحها وموقفها سلبًا أو إيجابًا واقتراح تبديل مالا يناسبها ، وكانت فرنسا من أشد الدول اعتراضًا من باب الحرص على خصوصيتها الثقافية أن تضار أمام الاجتياح الكاسح المتوقع للمنتجات الثقافية الأمريكية (من أفلام، وتسجيلات صوتية ومرئية وممغنطة) ، وظل اعتراضها قائمًا حتى أيام قليلة قبل التوقيع على الاتفاقية ، وتناقلت وسائل الإعلام أخبار الموقف الفرنسي ، ولكن لم نسمع عن وجهة نظر عربية أو إسلامية عبرت عنها المناقشات أو عقدت لها الندوات أو ألفت فيها الكتب والمقالات حتى تم التوقيع ، وبدأنا بعد ذلك نسمع تساؤلات هل هذا الذي وقعنا عليه ضار أو نافع لنا ، ما إيجابياته وما سلبياته ؟ ومن هنا كان موقف الاحتجاج الذى عبرت به عن استغرابي لطريقتنا في تناول الأمر (وقّع أولاً ثم ناقش بعد ذلك) .

واليوم ـ بعد مرور خمسة أعوام على التوقيع ـ بدأت الدراسات تكشف عما كان ينبغي كشفه قبل التوقيع .

وأمامي أربعة كتب كبيرة مترجمة عن الإنجليزية والألمانية من أصل ثلاثين كتابًا تضمها مكتبة أخي وصديقي الدكتور محمد كمال الدين إمام تعالج نفس الموضوع .

ومن حق القارئ العربي الذى أصبح معتادًا على سماع تعبير العولمة صباح مساء أن يعرف أصل الموضوع وأبعاده، ومن هنا كانت فكرة هذه الكلمات التى لن تمنع وقوع المصيبة ـ فقد وقعت بالفعل ـ ولكن لعلها على الأقل تبصرنا ببعض جوانبها .

وأتناول الموضوع في مجالاته الأربعة : الاقتصادية ، والسياسية ، والثقافية ، والاجتماعية .

في المجال الاقتصادي والمالي

المقصود بالعولمة في المجال الاقتصادى والمالي هو جعل العالم سوقًا واحدة مفتوحة أي العودة إلى آراء كينز من إلغاء الرسوم الجمركية بين الدول ، وكذلك كافة القيود التى تحول دون حركة البضائع والخدمات ورءوس الأموال ، فيمكن لأى شركة صناعية أن تقيم مصانع في أي دولة ويمكن لأي بنك أو شركة تأمين أو مكتب محاسبة أو هندسة أن يفتح فروعًا له ، كما تنتقل رءوس الأموال من عملة إلى أخرى كما تشاء . وتشمل العولمة أيضًا

تحويل ملكيـة الدولـة والقطاع العام للمشروعات إلى القطاع الخاص (وهو ما يسمى بالخصخصة) كما تشمل تحرير أسواق المال والأوراق المالية من أي قيود بحيث تتداول العملات والأسهم دونما قيود فيشتريها من يريد وبأي قدر يريد .

لسنا بحاجة إلى التنويه بأن تطبيق هذه الإجراءات تطبيقًا كاملاً في سنة ٢٠٠٣م ـ حيث أعطت الاتفاقات مهلة عشر سنوات ـ سوف تؤدي إلى :

* تخفيض أسعار السلع والخدمات وتحسين نوعيتها نتيجة المنافسة بين المنتجين وهذا في صالح المستهلكين ، وهذا هو الجانب الإيجابي الوحيد في الموضوع .

* تصفية الصناعات المحلية التي لا تقوى على المنافسة لرداءة إنتاجها أو ارتفاع أسعارها ، وما يترتب على ذلك من تسريح جماعي للعمالة خاصة في العالم الثالث ولقد بدأ ذلك فعلاً في العالم الأول منذ سنوات .

* فتح مصانع للماركات العالمية المعروفة في بلاد العالم الثالث للاستفادة من اليد العاملة الرخيصة ولتجنب مصاريف نقل المواد الخام والمصنعة وسوف يقتصر تشغيل العمالة على الفنيين المهرة بطبيعة الحال ، ولذلك لن تعوض هذه العملية ما تسببه تصفية الصناعات المحلية من بطالة .

* انتشار الجريمة بسبب عدم توافر نظم تأمينات اجتماعية لرعاية العاطلين .

* تملك رؤس الأموال الأجنبية للمشروعات الوطنية الناجحة نتيجة إتاحة شراء أسهمها في البورصات .

* سهولة التلاعب بأسعار عملات دول العالم الثالث خصوصًا حيث يسهل المضاربة على عملتها شراءً وبيعًا لرءوس الأموال الأجنبية الضخمة ، وقد بدأت بوادر ذلك في جنوب شرق آسيا بل في بعض دول العالم الأول .

* وينتج عن حصيلة ما تقدم سيطرة رأس المال الأجنبي وتقلص دور الدولة أو انحصاره في خدمة رأس المال .

ماذا تملك الدول الضحايا تجاه هذه الكارثة ؟ يتجه الذهن إلى التفكير في حل أثبتت فعاليته في اليابان وهو انصراف المستهلك عن المنتج الأجنبي وتمسكه بالمنتج الوطني ، وهو ما كان يسمى في منتصف هذا القرن بمقاطعة البضائع الأجنبية ، وما نفذ بصورة جزئية مع إسرائيل وكانت له بعض النتائج الإيجابية . ولكن يعيب هذا

الاقتراح حاجته إلى توعية المواطنين وإقناعهم ، الأمر الذي يصعب تصور نجاحه أمام إغراء جودة ورخص المنتج الأجنبي وأمام ما يخشى أن تتحول إليه الحكومات من حماية المنتج الأجنبي ... !

في المجال السياسي والعسكري

سبق أن أشرنا إلى ما تؤدي إليه العولمة الاقتصادية من سيطرة رأس المال على حكومات الدول الضعيفة بل حتى القوية ، وما يعنيه ذلك من تآكل عنصر السيادة الداخلية ، وهذا هدف مقصود فقد كثرت الكتابات عن ضرورة تقليص دور الدولة وحلول مؤسسات المجتمع المدني محلها . وهي كلمة حق إن أريد بها تدعيم الديمقراطية والحريات ، أما إن أريد بها تزييف الديمقراطية وخضوع مؤسسات المجتمع المدني لتأثير رأس المال الأجنبي وهو ما صرح به أطراف الحوار الدائر حاليًا حول تعديل قانون الجمعيات فهي إذن كارثة أخرى تصبح معها الديمقراطية ـ التى لم ينعم بها معظم العالم الثالث بعد ـ سرابًا صعب المنال، هذا من الناحية السياسة الداخلية .

ـ أما من ناحية السياسة الخارجية ، فقد كانت حرب الخليج الثانية إيذانًا بداية نظام عالمي جديد بدأ باهتًا ثم تبينت معالمه فيما تلا ذلك من أحداث .

من أهم هذه الملامح خلو الساحة للولايات المتحدة بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي وضياع التوازن الدولي ، واتجاهها إلى فرض سيطرتها على العالم مستخدمة في ذلك جهاز الأمم المتحدة لإضفاء الشرعية على تصرفات منطلقة من مصالحها الخاصة؛ وفي ذلك ضياع لعقود بذلت خلالها البشرية جهودًا نحو إقامة نظام عالمي حقيقي وليس نظامًا أمريكيًا لحكم العالم ، فتآكل مبدأ سيادة الدولة، وترنحت الأمم المتحدة تحت الضربات المتوالية التى وجهت إليها ، وبات العالم تحكمه قرارات البيت الأبيض والكونجرس ، أما آمال إصلاح نظام الأمم المتحدة بما يكفل مزيدًا من الفاعلية، والديمقراطية الدولية، والعدالة، والسلام، فقد تبخرت وصار الحديث عنها يتم على استحياء ذرًا للرماد في العيون .

الأمل العملي الحقيقي يتمثل في عودة التوازن الدولي نتيجة دخول قوى أخرى كالوحدة الأوربية والصين واليابان إلى ساحة السياسة الدولية ، تحقيقًا لسنة الله

في كونه من التدافع بين الناس .

في المجال الثقافي والإعلامي

تتخذ العولمة في المجال الثقافي ما أطلق عليه الغزو الثقافي وإن لم تعجب هذه التسمية كثيرًا من غير الإسلاميين، ثم عاد معظمهم بعد ذلك إلى قبولها والتبشير بها ، وسواء كان هذا الغزو مقصودًا لذاته أو نتيجة لسهولة الاتصالات وانسياب المعلومات خاصة بعد انتشار القنوات التلفزيونية الفضائية والإنترنت ، فالمهم هو زوال الحدود بين الثقافات بإتاحتها للجميع في كل مكان، وهو أمر غير مذموم في ذاته بل هو إنجاز عظيم ينبغي التفكير في الإفادة منه بصورة إيجابية ، والإسلام كرسالة عالمية يرحب بهذا الانفتاح الذي يتيح عرض الأفكار والحوار حولها والتفاعل معها لمن يقتنع بها عن حرية واختيار .

وتكمن المشكلة في أن المسلمين قد تقاعسوا عن حمل الرسالة العالمية وانقلبوا من القيام بدورهم الإيجابي الفعال إلى التلقي السلبي الكسول لأفكار الآخر والتأثر بها نتيجة فقدان الوعي الإسلامي وضعف المناعة لديهم ضد محاولات الآخر تشكيل العقل المسلم وفق النموذج الغربي، واقتصر رد فعل المخلصين منهم على الدعوة إلى التقوقع والانكفاء على الذات ، والرأي عندي أن محاربة التقليد الأعمى لثقافة الآخر لا تكون بالرفض الأعمى لهذه الثقافة وإنما بالتعامل معها درسًا وحوارًا وأخذًا بالصالح ودعوة إلى البديل لما نرفضه من طالح ومايتطلبه ذلك من تخطيط ثقافي . هذا هو الموقف الذي يتطلبه الإسلام من أبنائه .

لقد تعالت صيحات التنبيه إلى خطر البث الفضائي المباشر من الآخر باتجاهنا وضرورة إنتاج البديل الذي يعبر عن هويتنا وبدأ بالفعل نشاط في هذا المجال ، ولكن للأسف نجد أن بعضه إن لم يكن معظمه يقدم البديل المماثل لا المغاير ، وكأن المقصود هو استبدال الخلاعة الغربية بالخلاعة العربية، ولا يخفى أن الضرر أشد إذا قدم الفساد من يحمل اسمنا ويتكلم لغتنا . ولا يخفى أن الفشل في المجال الثقافي والإعلامي يمهد للفشل في باقي المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لقد وضعتنا العولمة في المجال الثقافي والإعلامي أمام مسئولياتنا ، فهل نقوم

بها أم ننكص عنها ؟ هذاهو الخيار .

في المجال الاجتماعي وحقوق الإنسان

تهدف العولمة في المجال الاجتماعي إلى تنميط البشر في جميع البلاد وفقًا لمعايير الغرب ، وقد تبدى هذا بوضوح في مؤتمرات الأمم المتحدة للسكان (القاهرة ١٩٩٢م)، والمرأة (بكين ١٩٩٤م)، وحقوق الإنسان (ڤيينا ١٩٩٣م)، وكشفت حرارة المناقشات عن مدى شراسة الهجمة الغربية الهادفة إلى تغليب معايير الثقافة الغربية والحضارة الغربية وتعميمها في العالم كله، كما كان لتلاقي وجهة نظر الفاتيكان مع وجهات النظر الإسلامية دلالتها من حيث أن المستهدف هو القيم الدينية والإنسانية ، ومثّل هذا الموقف منعطفًا جديدًا في الأوساط الدولية مغايرًا للاتجاه الذي تبنته منظمة اليونسكو في عهد مديرها السابق والهادف إلى المحافظة على تباين الثقافات والحضارات ، كما كشف الموقف عن أن ممثلي الدول الإسلامية في المنظمات الدولية والذين شاركوا في إعداد أوراق عمل هذه المؤتمرات - أو كان مفروضًا أن يشاركوا - لم يكونوا في الواقع يمثلون ثقافة وقيم بلدانهم بقدر تعبيرهم عن الثقافة والقيم الغربية التى تربوا عليها في المعاهد والجامعات الغربية.

أن الموقف برمته يدعونا إلى تنبيه مفكرينا والمسئولين في وزارات الخارجية، والتربية، والثقافة، والشئون الاجتماعية، خاصة إدارات المؤتمرات والمنظمات الدولية إلى الاهتمام بالمشاركة الإيجابية في العمل الدولي والتعبير من خلاله عن ثقافة وقيم الدول التى يمثلونها، والمتابعة المبكرة لما يجري الأعداء له في « مطابخ» هذه المنظمات حتى لا نفاجأ بمثل ما حدث في المؤتمرات المشار إليها .

وإذا كان تنميط البشر وفقًا لمعايير الغرب هدفًا مقصودًا في المجال الاجتماعي ويقتصر أثره على المجتمعات غير الغربية فإن هناك أثرًا آخر في هذا المجال يرتبط بالمنافسة الاقتصادية التى تنتج عن العولمة وهو خسارة الرعاية الاجتماعية التى يحظى بها العمال في معظم البلاد وتحميها قوانين العمل وتدافع عنها النقابات ... هذه الرعاية مكلفة للمشروع وللدولة وتتنافى مع السعى إلى تحقيق أدنى تكلفة للانتاج ، وقد بدأت بالفعل في دول العالم الأول مظاهر الاستغناء عن العمالة الدائمة

واستخدام عمالة مؤقتة لا تتمتع بحماية قانون العمل وبدأت تتقلص مزايا تحديد ساعات العمل والعطلات الأسبوعية والسنوية وتأمينات العلاج والبطالة والشيخوخة بل وأجبر العمال كشرط لاستخدامهم على التعهد بعدم الانضمام إلى النقابات وإذا كان هذا حال العمالة في العالم الأول فكيف سيكون حالها في العالم الثالث ؟

أتمنى أن تكون هذه الملاحظات بداية لحوارات مستمرة وبحوث جادة في موضوع العولمة بأبعاده ومجالاته المختلفة كي ننفض عن أنفسنا غبار الكسل والسلبية في زمن لا مجال فيه للكسالى والسلبيين .





التاريخ : يناير ١٩٩٩
الموضوع : مسابقة عام ٢٠٠٠

وقف المستشار الدكتور محمد شوقي الفنجري
لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الاسلامي
ناظر الوقف : المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة
بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير القاهرة
هاتف ٣٥٤٤٥٩٥

السيد الاستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته !

يسعدني أن أحيط سيادتكم علما بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار الدكتور / محمد شوقي الفنجرى لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الاسلامى بجلستها المنعقدة فى ٣٠ ديسمبر ١٩٩٧ ، قد قررت بالنسبة لمسابقة عام ٢٠٠٠ مايلى :-

أولا : تخصيص مبلغ ٢٠٠٠٠ جم (عشرون ألف جنية) جوائز أصلية لاحسن البحوث فى أحد الموضوعات التاليــة :-

(١) المنهج الفقهى للامام محمد عبـده .

(٢) الفكر الاسلامى والنظام العالمى الجديد .

وذلك بحد أدني ٢٠٠٠ جم (ألفى جنيـة) لكل جائزة أصليـة .

ثانيا : تخصيص مبلغ ١٥٠٠٠جم (خمسة عشر ألف جنية) جوائز تشجيعية للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الاصلية فى احد الموضوعات سالفة الذكر ، وبحيث تتراوح قيمة كل جائزة تشجيعية مابين ٥٠٠جم (خمسمائة جنية) و ١٠٠٠ جم (ألف جنيـة) .

ويقدم البحث بموجب ايصال فى ميعاد غايته ٣١ مارس عام ٢٠٠٠ ، الى مكتب ناظر الوقف الاستاذ المستشار /رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة ، وذلك من عدد ٣ (ثلاث نسخ) بما لايقل عن مائـة صفحة ولايتجاوز مائتين ، مع ملخص له من عدد ٥ خمس نسخ بما لايقل عن عشرة صفحات ولايتجاوز عشرين صفحة.

ويشترط فى البحث أن يكون معدا للمسابقة ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخرى ، وأن يكون متميزا ويتضمن اضافات واجتهادات جديدة تنفع الاسلام والمسلمين ، وألا يكون صاحبه قد سبق له الحصول على جائزة أصلية فـى المسابقة خلال ثلاث سنوات سابقة لاتاحة الفرصة لغيره ..

ويقام حفل توزيع الجوائز كالمعتاد بالنادى النهرى لهيئة قضايا الدولة بشارع أبو الفدا بالزمالك يوم الخميس الاخير من شهر يونيو من كل عام ..

رجـاء التكرم بالتعميم والنشر ، شاكرين لكم تعاونكم .

مع خالص التحيـة والتقديـر ،

تحريرا فى : يناير سنة ١٩٩٩م.

رئيـس
هيئـة قضايا الدولـة وناظـر الوقـف
المستشار

(لطفـى منير لطف اللـه)

أبحاث

مدخل القيم (٣)
المفردات والمنظومة

د. سيف الدين عبد الفتاح

كيف ننظر إذن إلى المفردات ؟ لماذا ندخل هذه المكونات السبعة ضمن كيان منظومة القيم ؟

تساؤل له أهميته فضلاً عن مشروعيته ، إن مد معنى القيمة إلى التأسيس والتأصيل ، والمجال والفاعلية ، ومساحات الوعي والسعي هي في الحقيقة محاولة لاستثمار السعة اللغوية والآفاق المفهومية والقدرات التصنيفية وتجليات التوظيف، إنها بحق تؤصل مداخل وزوايا لرؤية قيمة العقيدة وعقيدة القيم ، قيمة الشرعة والمنهج المتولد عنها وشرعة القيم ، القيم المؤسسة الحاكمة والقيم المولدة والقيم المشتقة ، قيمة الأمة وأمة القيم ، قيمة الحضارة والعمران وعمران القيم ، قيمة المقاصد الكلية ، ومقاصد القيم ، قيمة السنن ، وسنن القيم ، تعبيرات بعضها من بعض تتقاطع كمفردات وتتفاعل كمنظومات وتتساند وتتكامل .

مد القيم إلى كامل المساحة المعرفية والبحثية أمر مهم يعكس كيف يمكن أن نجعل القيم كروح سارية في البنية المعرفية وما يترتب على ذلك من آثار. إن كل المفردات السابقة فضلاً عن العلاقات فيما بينها والروابط البينية بين عناصرها وتفاعلاتها داخلة في فهم القيم وتحديد منهج النظر إليها، القيم بما هي -توظيفًا- رؤية للعالم ومدخلاً منهجيًا وتحليليًا ونموذجًا إرشاديًا وإطارًا مرجعيًا ونسقًا

قياسيًّا وتقويمًا ، لابد أن تتحرك صوب الجمع المتفاعل بين هذه المفردات .

١ـ العقيدة الدافعة :

العقيدة الدافعة تنجلي ضمن مجال العلاقات الدولية على مختلف أشكالها ومستوياتها، إنها الرؤية التوحيدية في مقابل علمنة العلاقات الدولية، بما يفرض التمايز في الرؤى من مقتضيات ومستلزمات وحقائق .

إن الرؤية العقدية تتجلى ضمن رؤية كلية للعالم بكل تنوعاته ، إطار عقدى أساسي يتمثل في التوحيد ومجال فاعلية كونية (الكون) ومسئولية الإنسان عنه وفى إعماره ، وفاعل يتحرك ضمن الساحة الحضارية ، إنه الإنسان ، الإنسان من أهم عناصر المعادلة العقدية، ليس ذلك إلا رؤية للإنسان المستخلف ، خلافة الإنسان تفرض معادلة بين الوحي والعقل وتحدد منطقة بحث جامعة فى جدل بين النص والعقل والواقع ، الإنسان هو حاملها والفاعل الأساسي (فيها) ، وفي هذا السياق هناك علاقات متنوعة بين كل ما تشمله المجالات الثلاثة محكومة بالرؤية التوحيدية ، Tawhid Epistime تشكل الحياة في حركتها وعلاقاتها وما تتضمنه من جملة العوالم المختلفة عالم الأشياء ، الأفكار ، الأشخاص ، الأحداث ، الذات والآخر، هذا التشغيل للرؤية ضمن مجال معرفى معين يتطلب جملة من العناصر تجمع بين ملاحظة عناصر ووحدات المنظومة العقدية وتفاعلها وتشغيلها ضمن المجال المعرفي، أو ذلك الحقل بكل سماته وخريطته الموضوعية والمعرفية .. هل يمكن بأي حال على سبيل المثال أن نتصور علاقة دولية ممتدة بدون رؤية كامنة أو ظاهرة للعالم؟ .

إن معظم الأفكار التى حاولت تفحص الأطر الفكرية الأيديولوجية والعناصر الثقافية والمعرفية ضمن منظومة النظام الدولي ، تؤكد من خلال هذا التفعيل والتشغيل ، أنه ما من نظام دولي إلا وله جملة من السمات تميزه بفعل تطور العناصر ومساحاتها ، وشبكة العلاقات فيما بينها ، وعناصر تفاعلها وتفعيلها، النظام الدولي لابد أن يكون له عقيدة ، أيًّا كانت تسميتها ، بل إن هذا النظام غير مانع من أن تكون له عقيدة معلنة ، وأخرى تتعلق بالممارسة وبالحركة ، إننا أمام تطورات في النظام الدولي ، هي في التحليل الأخير تتضمن تبدلاً في (الرؤية ـ الإدراك ـ التصور ـ

الوسائل) ، وتحريك كل ذلك في إطار عالم النظم وعالم الشعارات وعالم الرموز ، وعالم الحركة الدولية الفعلية وأشكالها .

إن هذه الرؤية العقدية تشير إلى ضرورة دراسة هذا الجانب العقدي وعدم إهماله في رؤية النظام الدولي، وإلا سنظل نتعامل مع النظام الدولي ضمن تطورات مادية فحسب .. ماذا عن مرحلة تطور النظام الدولي الذي شهدته حركة الكشوف الجغرافية المسماة كذلك، ثم تبعتها الحركة الاستعمارية ضمن عناصر منظومة معرفية وفكرية اشتملت على جملة من العناصر أهمها : القوة ـ الدعاية والتمويه ـ رسالة عبء الرجل الأبيض ـ التخلف والتقدم ـ حقوق الاستيلاء وأرض لا صاحب لها.. جملة من التشكيلات الفكرية أبرزت أهمية صياغة خريطة عقدية للنظام الدولي آنذاك تتبنى رؤية تجعل الإنسان مركزها والإنسان الغربي على وجه التحديد، وهو مما أفضى كل عناصر علاقات القوة وكل حقائق التبرير الفكري والعقدي ضمن منظومة أيديولوجية لا يمكننا أن نفسر ذلك إلا في سياق: كيف أن تلك الرؤية للعالم جعلت من الحركة الاستعمارية السائدة.. رؤية تكاد تكون متكاملة ، لم تكن الوسائل فيها والممارسات المرتبطة بها إلا تجليات فكرية في محاولة للتنظير لعمليات الطغيان في إطار علاقات قوة شائهة ومشوهة . إن عناصر التاريخ الأوربي في هذه الآونة يمكن تحريكه وتفسيره في سياق ذلك ، وفي سياق المواجهة لكل عناصر قوة أو فاعلية تحد من تطبيق هذه الرؤية المخالفة. إن الاستئثار بالقوة والاستثمار بعناصرها ، كانت محركًا أيديولوجيًا وعقديًا اقتضت بروز عناصر نظريات من مثل: البقاء للأقوى ، النظرة التطورية، البقاء للأصلح ، نشر المدنية ، معادلات الهيمنة والاستئثار والسيطرة .

إن البحث في هذه السياقات يشير إلى رؤية عقدية كلية تمكنت مع وجود عناصر معرفية من علمنة الرؤية لمجمل العلاقات، ومنها العلاقات الدولية، أن تكوّن منظومة تفاعلت فيها عناصر وحققت مردودها على المستوى التاريخي والممارسة الفعلية .

مركزية الإنسان الغربي : مفهومًا ونموذجًا وطريقة حياة وقدرة ، كل ذلك أحاط بحركة فعلية في الحياة

وتصور معين للكون .

هل يمكننا إذًا كتابة التاريخ العالمي في تطوره ضمن هذه الرؤية العقدية ؟ حينما ترتبط بالواقع الدولي وتطوره ؟ وهل يمكن بذلك أن نطرح عناصر رؤية نقدية للظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها، وهل يمكن البحث في عناصر النظام العالمي الجديد عن الأشباه والنظائر والفروق ومساحات الفروق ومناطها وعناصر العموم والخصوص ضمن تحول الظواهر ، وأصول الثابت والمتغير؟ إن فحص هذه الحركة تكوّن عناصر المفاصل الفكرية والعقدية والثقافية والأيديولوجية الناظمة للرؤية والتصور والدافعة للممارسة والحركة ، والمولدة لعناصر أنظمة وسائل .

إن هذه الرؤية الكلية المنسابة تجعل من ضرورات تفحص الظاهرة «سطحًا وعمقًا » مستويات وعناصر، عموم وخصوص، ثابت ومتغير، سكون وحركة علاقات وتشابكات ؛ إذ يقدم ذلك كله إسهامًا من الناحية المنهاجية في الوصف والرصد كعملية منهجية، والتحليل والتفسير كأطر منهجية والتعميم والتقويم كعناصر منهجية واضحة الأصول عميقة الجذور.

إن تاريخ الدولة العثمانية في علاقاتها بالنظام الدولي يجب أن يظل في ضوء العناصر العقدية والتصور وعناصر التهديد للنظام وتكويناته وأطره، إن هذا النظام وفق عناصر الرؤية يتعرف على :

١ـ عناصر التهديد الحقيقية .

٢ـ عناصر التهديد المحتملة والمستقبلة.

٣ـ عناصر الاستقرار والتمكين لهذا النظام واستمراره .

٤ـ الوسائل المؤدية لذلك ضمن حركة عالمية .

٥ـ هاجس الإسلام وقوته وتجسيده في كيان دولي جماعي .

٦ـ هاجس الدولة العثمانية الباقي يضغط على عناصر حركة دولية معاصرة ضمن كيان النظام الدولي المعاصر (البوسنة والهرسك) .

ليس معنى ذلك أن رؤية العالم ليست مجرد تصور العناصر خارجه الكيان .. بل هي تصور للآخر عبر الذات ووعيها وحركتها .

ومن هنا فإن أية محاولة من الناحية المنهاجية للرد على هذا التحليل بأنه قاصر أو أعرج أو أعور ، لا يتعرف على أصول أن الحقول المعرفية وفق

تصنيفاتها تحدد في المقام الأول بؤرة اهتمام ونطاق للتحليل .وإن هذا النطاق التحليلي في اهتمامه لا يعني أن يقتصر عليه عند التطرق إلى مرحلة التفسير .. وهو ما يعني ضرورات تغيير التعميم في هذا النطاق . إن هذا الإدراك يجعلنا لا ننكر أثر ضعف الداخل أو ما أسماه مالك بالقابلية للاستعمار للظاهرة الاستعمارية بوجه عام .

إننا في حقيقة الأمر أمام : عناصر تحليل ومجال معلومات ، ومجال حيوي له، ومناطق تفسير وإمكانيات تعميم .

إن إمكانات دراسة نماذج النظم الدولية ضمن هذه الرؤية العقدية دون إهمال جملة الأبعاد الداخلية في إطار عناصر الظاهرة والقابلية لها ، تشكل إمكانات منهجية متميزة في الوصف والرصد ، والتحليل والتفسير ، والتعميم والتقويم .

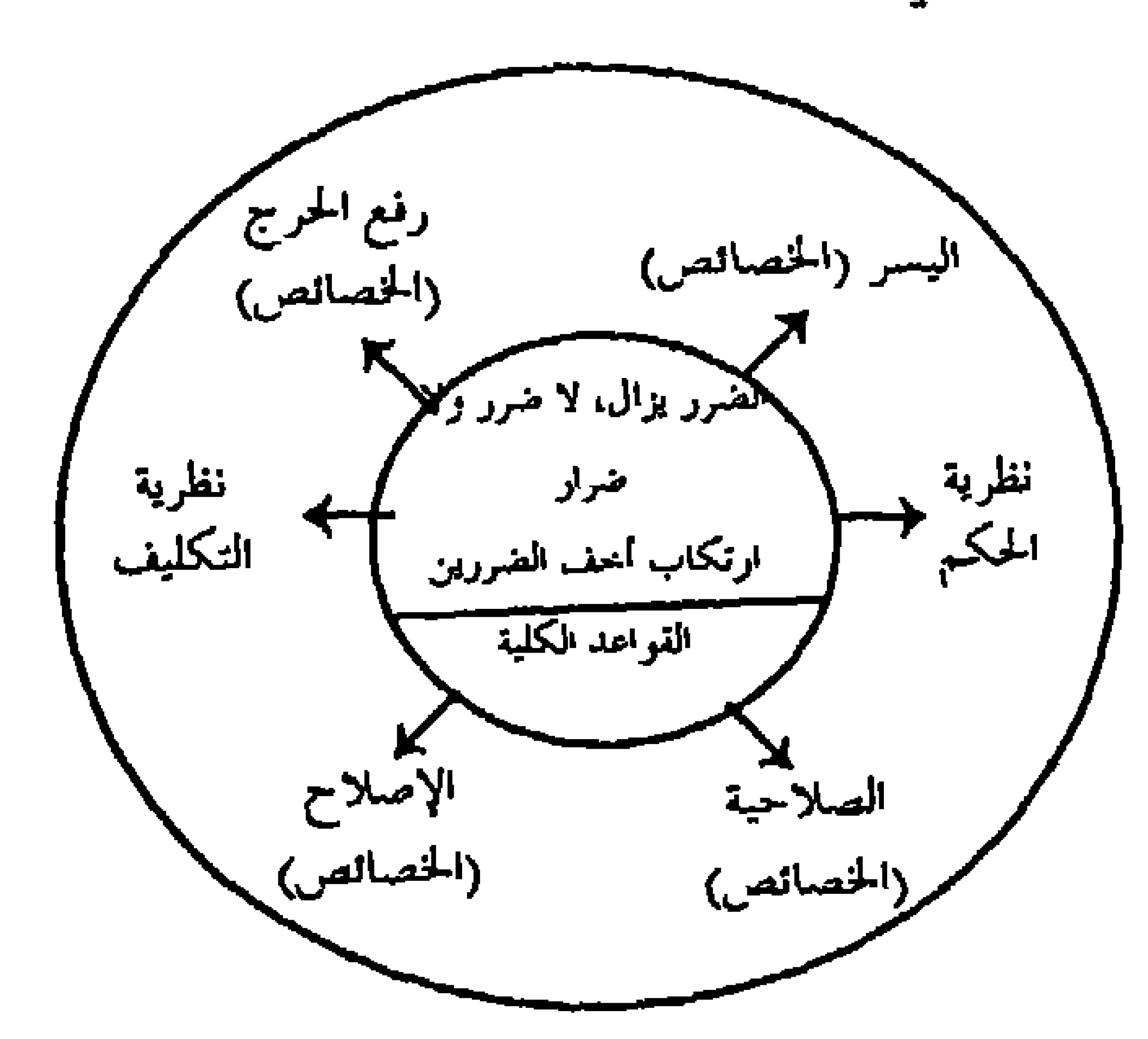
٢ـ الشرعة الرافعة :

ليس من هدف هذا البحث أن يتحدث عن الخصائص التى صار الحديث عنها شائعًا حينما نتحدث عن الشرعة ، وليس من هدف هذا البحث أن نبحث عن الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية المؤكدة لهذه السمات المؤصلة لهذه الخصائص ، وليس من هدف هذا البحث كذلك أن يربط بين إطار الخصائص والسمات الكلية للشرعة والمنهج المتولد عنها متمثلاً في منظومة التفاعل بين نظريتي الحكم والتكليف ، فنحاول أن نفصل في هاتين النظريتين، فلذلك مظانه التى يجب البحث فيها ومصادره المعتبرة التى يجب الرجوع إليها . ولكن الهدف لهذا البحث هو التأكيد على أن كل هذه الأمور وفق عناصر السعة اللغوية والمفهومية للقيم من ناحية وعناصر السعة اللغوية والمفهومية الشرعية من ناحية أخرى ، تتيح لهذا المنظور أن يعتبر الشرعة (الخصائص والسمات ـ نظرية الحكم ـ نظرية التكليف ـ القواعد الكلية) ـ على ارتباط فيما بينهما ـ أساسًا مكينًا ضمن منظومة قيم التأسيس، لا يمكن فهم القيم إلا من خلال هذه الرؤية .

الهدف من هذا البحث أن نوضح الخصائص باعتبارها عناصر بنيانية في نسق الشريعة العام فتولد نظرية في الأحكام مشتقة عنه مؤسسة على قاعدة منها ، ونظرية الأحكام تجد تأسيسها في نظرية التكليف التى تنصرف إلى منظومة الأفعال وبيان قيمها وأوزانها . وربما في

هذا الإطار الذي يوضح العلاقة بين سمات الشرعة وخصائصها الكلية والبنيانية من جانب، وتأسيس نظرية الحكم بكل مجالاتها وتفريعاتها من جانب ثان، وتأصيل كل ذلك على قاعدة من نظرية التكليف (الإنسان مكلف) من جانب ثالث - هو الذي حرك الفاعليات التأصيلية والتنظيرية والتقعيدية لصياغة عناصر التفاعل ضمن عناصر معادلات كلية وقواعد أصولية وفقهية، فصيغت ضمن عبارات ذهبية قصيرة هي من جوامع الكلم التي يسهل تسكين الأمور الجزئية فيها ورد الأمور الفرعية إلى أصولها وقواعدها ردًّا جميلاً يتسم بالوعي والتدبر والبصيرة.

إن قواعد الضرر على سبيل المثال والقاعدة العمدة في ذلك «الضرر يُزال» والقاعدة الأصلية المساندة «لا ضرر ولا ضرار» هي من القواعد الناشئة عن تفاعل الخاصية الأساسية من خصائص الشرعة كسمة بنيانية من سماتها «اليسر ورفع الحرج» والتي تملك تأثيراتها بدورها على النظرة التكليفية للإنسان «الاستطاعة والوسع والطاقة»، أحوال «الضرر والضرورة». ولا شك أن هذا وذاك يؤثر بدوره في نظرية الأحكام التي تراعي الاختلاف وجهاته المتنوعة (الإنسان - المكان - الزمان) في إطار المصلحة كفكرة بنيانية في الشرعة، فالشريعة مدارها المصلحة، رحمة كلها وعدل كلها، ومن مراعاة المصالح تنبع أصول سمات أخرى تتسم بها الشرعة من الصلاحية كسمة ممتدة تصف الشرعة، والإصلاح كهدف تأسيس وعمراني لفكر الإنسان وحركته.



رؤية متكاملة من العلاقات المتشابكة تعبر عن علاقات التفاعل والتداخل والتقاطع والتساند والتوالد، والتوافق، والارتباط والاحتضان.

الشرعة (الخصائص) ← نظرية التكليف ونظرية الحكم (المنهج)

↓

الصياغة في قواعد كلية شاملة ورابطة وواصلة

إن لكل شرعة أطرًا وطرائق منهاجية

تحقق في سياقاتها «عناصر خصائصها وسماتها التشريعية والتكوينية» . كما تحقق عناصر تكويناتها وأركانها النظرية في إطار نظرية الحكم الفقهية ، المتعلقة بنظرية التكليف الأساسية ، وضمن سياقات فقهية ترى وتسكن ضمن هذه العناصر التكوينية في خصائص الشرعة وأهم سماتها والمبادئ الحاكمة لأطرها وطرائقها . ماذا يعني ذلك .. إلا أطرًا عامة تترجم في خصائص مكونة وتكوينية داخلية في بنية الشريعة تحقق لها عناصر تشغيل وتفعيل مكوناتها النظرية الجزئية (الحكم / التكليف) التكوينات الجزئية لابد أن تنظم ضمن خط الشريعة في خصائصها التكوينية (اليسر العموم - الخلود - الصلاحية - الشمول - اليسر والرحمة... إلخ) .

إن هذا النظم ضمن الخصائص التكوينية لابد أن يكون عملية منهجية حقيقية منضبطة الحدود محددة القواعد.. هذا التكوين المعرفي والناظم بين كليات الخصائص والسمات والمبادئ والتكوينات الجزئية يصاغ ضمن نظريات فاعلة (الحكم/ التكليف).

ونظم هذه الجزئيات يكون بضم قواعد كلية أصولية وفقهية، بحيث تحدد عناصر منهاجية ونظم التكوينات الفقهية ضمن تجريد القواعد . إنها عمليات مقصودها في الحقيقة، كيف تنساب الجزئيات من الخصائص التكوينية؟ وكيف ترد وتجرد هذه التكوينات الجزئية الفقهية ضمن قواعد كلية وضمن ضوابط كلية منهجية أصولية . مستويات ثلاثة مهمة تقدم عناصر تشغيل وتدريب في التكوين المعرفي والفكري والمنهجي للأنساق المعرفية . إن الحكم الفقهي الجزئي دائمًا لابد أن يولد وينساب من الخصائص التشريعية التكوينية (وفهم النص) بكل امتداداته لا التحرك في دائرة الفهم اللفظي أو التكوينات اللغوية فحسب ، كما أن الأجزاء والتكوينات يجب رؤيتها ونظمها في قواعد، بحيث تعتبر هذه الأولى منطلقات ، والأخيرة ضوابط وقواعد حاكمة .. إنها عملية معرفية مهمة ومقدمة مهمة لعمليات التشغيل والتفعيل في العملية البحثية وما يربطها من حركة تتعلق بمناهج التفكير والتدبير والتغيير والتأثير جميعًا .

إن عناصر التأصيل النظري والتنظيري للعلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية لابد وأن تتحرك ضمن

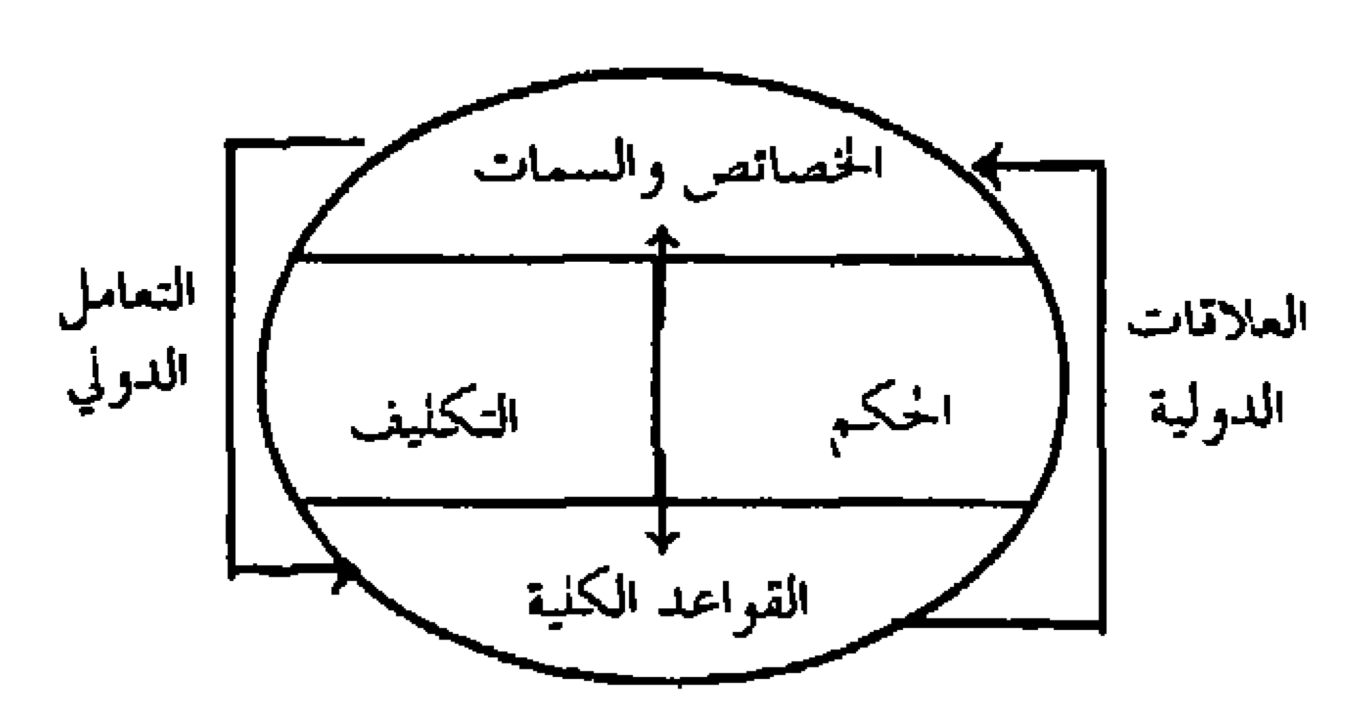
عمليات التسكين لهذه العناصر، هل يمكن التعامل مع ذلك باعتبار الخواص التى تنساب منها القواعد والأحكام التى ترتبط بمجال العلاقات الدولية ؟ كيف تكون هذه الأحكام منسابة من شرعة الشمول ، والخلود ، والصلاحية والرحمة والتيسير وغير ذلك من أمور مهمة؟ إن تأسيس العلاقة على الدعوة يجعل عناصر العالمية وما يتبعها من أمور وخصائص محققًا لذلك، بينما تأسيس العلاقة على السلم قد تتحكم فيها العناصر القائمة على قبول الأمر الواقع طالما أنه يحقق عناصر السلم الدولي ، كما أن تأسيس العلاقة على الحرب يمكن أن يبدد الطاقات والفاعليات ضمن عمليات حربية لا تنقطع، رؤية تفترض العداء في كل من حولها لا يمكن أن توجه إلى مقصود العمارة البنائي ، إن السلم أداة كالحرب وغيرها من أدوات وظيفية بالأساس .

وإن الدعوة عملية شاملة وحقيقية لا ينفك عنها ضرورة البحث في الأدوات والحركة التىتؤصل كل المقدمات والوسائل والأدوات (بالتى هي أحسن) وهي عملية حضارية كلية عالمية تحاول تجميع كل عناصر الشبكات التى تحاول وتقاوم علاقات اللامعنى والعبثية والطغيان ، إن وقوف عالم المسلمين ضمن هذا السياق والتأكيد على أن ذلك هو عملية ضمن بنية الشرعة ومقصودها وحركتها وأصول نظرياتها الجزئية وقواعدها الكلية إنما يشكل حجية واقعية لهذه المبادئ وعناصر فاعليتها وتفعيلها ليس فقط لتأكيد حجية الأفكار ، ولكن لنقد وتقويم جملة العناصر المتتالية التىتتحكم بعناصر معادلة فكرية وعالمية واستئثارية ومركزية شائهة العالمية ليست تنميطًا أو مركزية أو فرضًا لرؤية، بل هي وظيفية تصب لمصلحة تكريم الإنسان وعناصر استخلافه الإنساني وضمن دوائر الاستخلاف في مختلف دوائر العلاقات الإنسانية العامة والخاصة ، الفردية والجماعية والمجتمعية في سياق التعارف .

والدعوة هي حركة فكرية تتوسل كل أداة على مساحة فاعلة ومتصلة، تؤكد على أدوات ووسائل « هي في التكييف وفي الواقع والظرف «أحسن» و«أقوم» .

كيف يمكن أن نفهم ونحقق عناصر القواعد في الضرر والضرورة ؟ إن العلاقة الدولية هي إحدى نماذج

العلاقــات تحقـق أصـول العــام ضمـن القواعد الكليـة العامــة، والخـاص ضمن إطار الحدث، وتفهـم أصول الواقع العام منه والخاص بما يمكـن من ترشيد الحركة وعناصر ضبطها.



هـذا النظر الذي يحقـق أصول وصف وتقويـم لابد وأن يكشـف عن حقـائق التعامل الدولي وتفاعلها . إننـا نسـتطيع أيضًـا أن نقوّم من خـلال ذلك الأفكـار التي ترتبـط بالنظـام الـدولي وتطوراتــه «صراع الحضارات» ، «نهاية التاريخ». إنه نقد أساسي لكل عناصر فكرة العالمية المرتبطة بالشـمول واليسـر وغيرهـا من أصــول وخصــائص، وأيضًــا عنــاصر القواعـد الكليــــة . هـل يمكـن في هـذا الســياق أن تقـوم عنـاصر أجندة بحثيــة تتعلــق بهــذه الأمــور وتكويناتهـــا وتشكيلاتها ضمن الموضوع البحثي ، أو الحقل المعـرفي ، أو التطبيقـات البحثيـة ، أو طريقـة الرؤى الحاكمـة أو التقويمات للسياسات والعلاقات والنظم؟ إنها كلها عمليـات معرفية لا تزال في حاجـة لربط بـين عمليــات التــأصيل والتشـــغيل والتفصيل، أشــرنا إلى نماذج فحســب يمكن أن تشــكل اقتـداءً بهـا ، وقدرات وإمكانات بحثيـة ومعرفية ، إنهـا الشرعة بما تتسم به من خصائص مولدة وأحكام جزئية ، وعناصر تكليفية ، وقواعد كلية ناظمة وضابطة في آن .

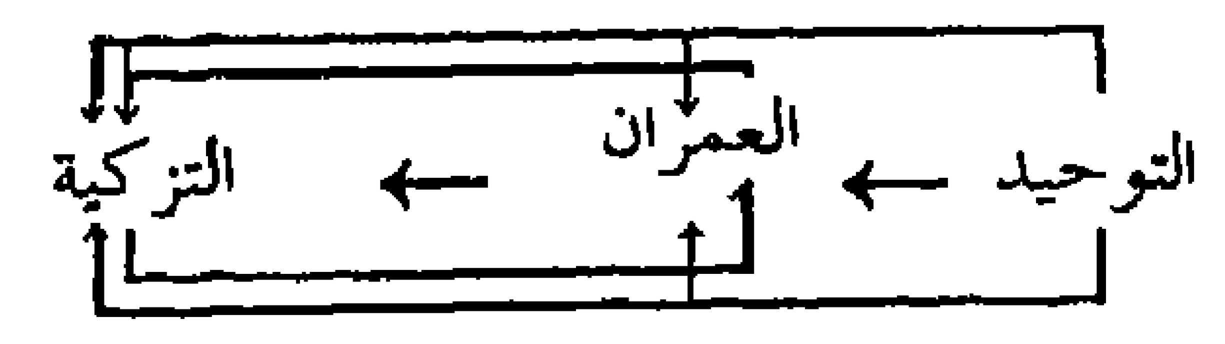
نسق معرفي يملك في كياناته وترتيباته وجزئياتـه تدريبات على مهارات «الرد» و« التســكين» ، والتحريـك، إن النظر الجزئـي عمليـــة ضمـن نظــام معرفي ، والجزئي لا يمكن فهمـه على حقيقته وفي جوهره إلا بـالكلي. والجزئي حركـة من الخطـورة لـو اكتفي بهــا ، وقــاصرة إن توقفنا عندها أو عليها، وشائعة إن وقفنا علـى آثارهـا، وخاطئــة إن عممنــا من خلالها .

إن حركــة العقـل المســلم البحثيـة واجتهاده في هذا المقام في رحلة الذهاب والإيـاب ، وملاحظـة الجزئيـات ضمن رؤيـة كليـة جامعة واقعـة للتصور الكلي والتسـكين وملاحظـة العلاقات الخاصـة بين الجـزء والكل ، والتفاعل فيمـا بينها والانتظـــام في تكوينهمـــا وتأصيلهمـــا وتحريكهما ، التكليـف وفق هذا التصور

حالة من حالات الالتزام والمسئولية والاختيار ، وهو يتنافى هنا مع العبثية واللامبالاة والجبرية والإكراه فهذه عمليات مهمة يجب تصورها بدقة ..

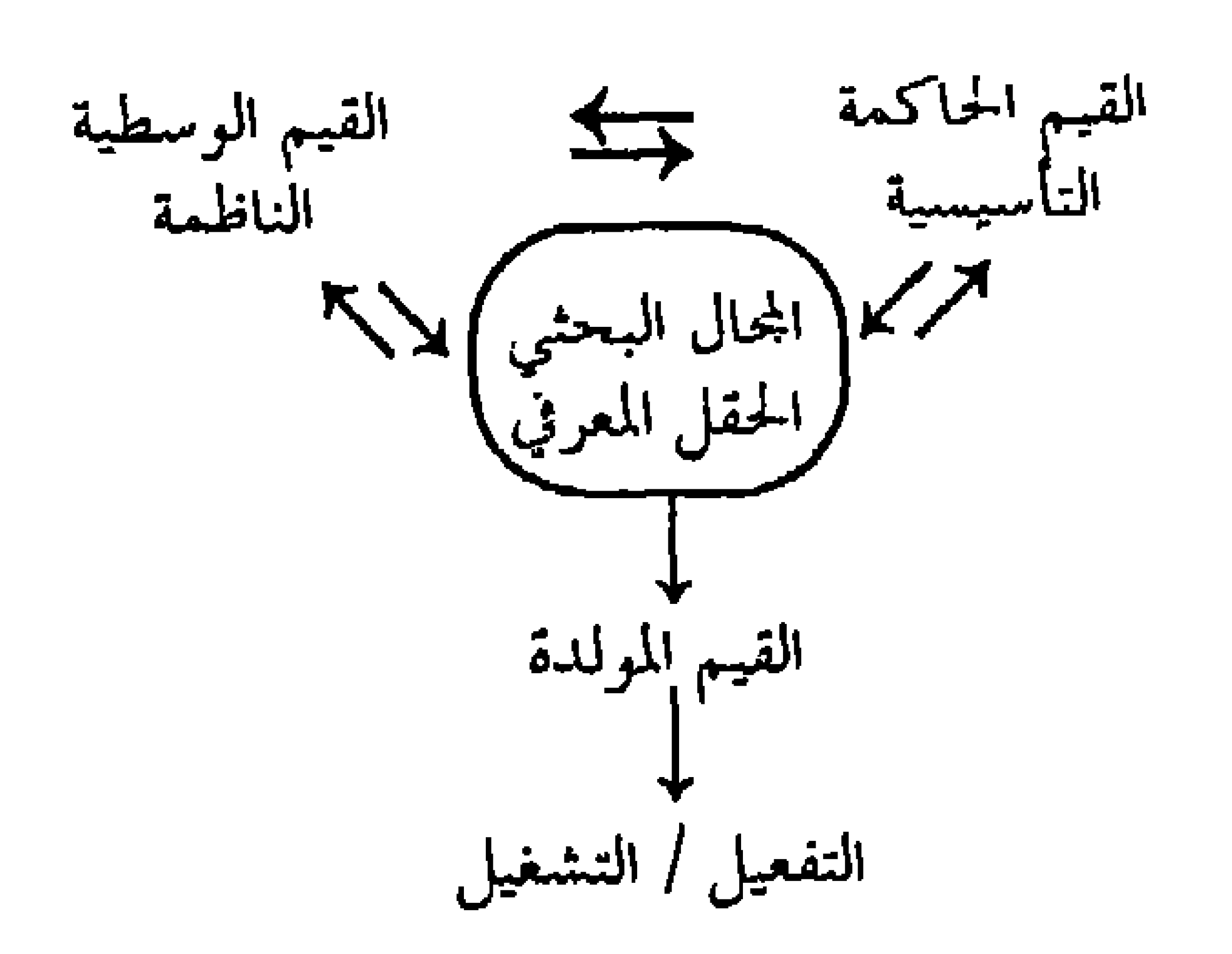
إن معنى الإلزام الذي يحرك أصول الاختيار الواعي والمسئولية المترتبة إنما تحرك معادلات التكليف ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ الإلزام هنا غير الإكراه . والتكليف عملية تتحرك صوب الإنسان المؤهل لها (الأمانة) ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾ ، ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُونَ﴾ ، فأصل التكليف إنما يحرك أصول حركة الابتلاء والاختبار المحرك لعناصر السعي والوعي في إطار حركة الاختيار وفعل الإرادة وفعل العدة .

٣ـ القيم التأسيسية الحاكمة : تشير إلى التوحيد والتزكية والعمران على تفاعل فيما بينها .



ويرتبط بها القيم الوسيطة الناظمة : العدل ـ الكرامة ـ الأمانة ـ المساواة ـ الاختيار ـ الشوري ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن هذه وتلك تخرج القيم المولدة التى ترتبط بحقل التفاعل الدولي والعلاقات المتفاعلة فيه مثل الاستخلاف ـ العالمية ـ الدعوة ـ الآخر ـ التسامح ـ الوفاء بالعهد ـ المعاملة بالمثل ـ الأمن ـ سفينة الأرض Ship of Earth .

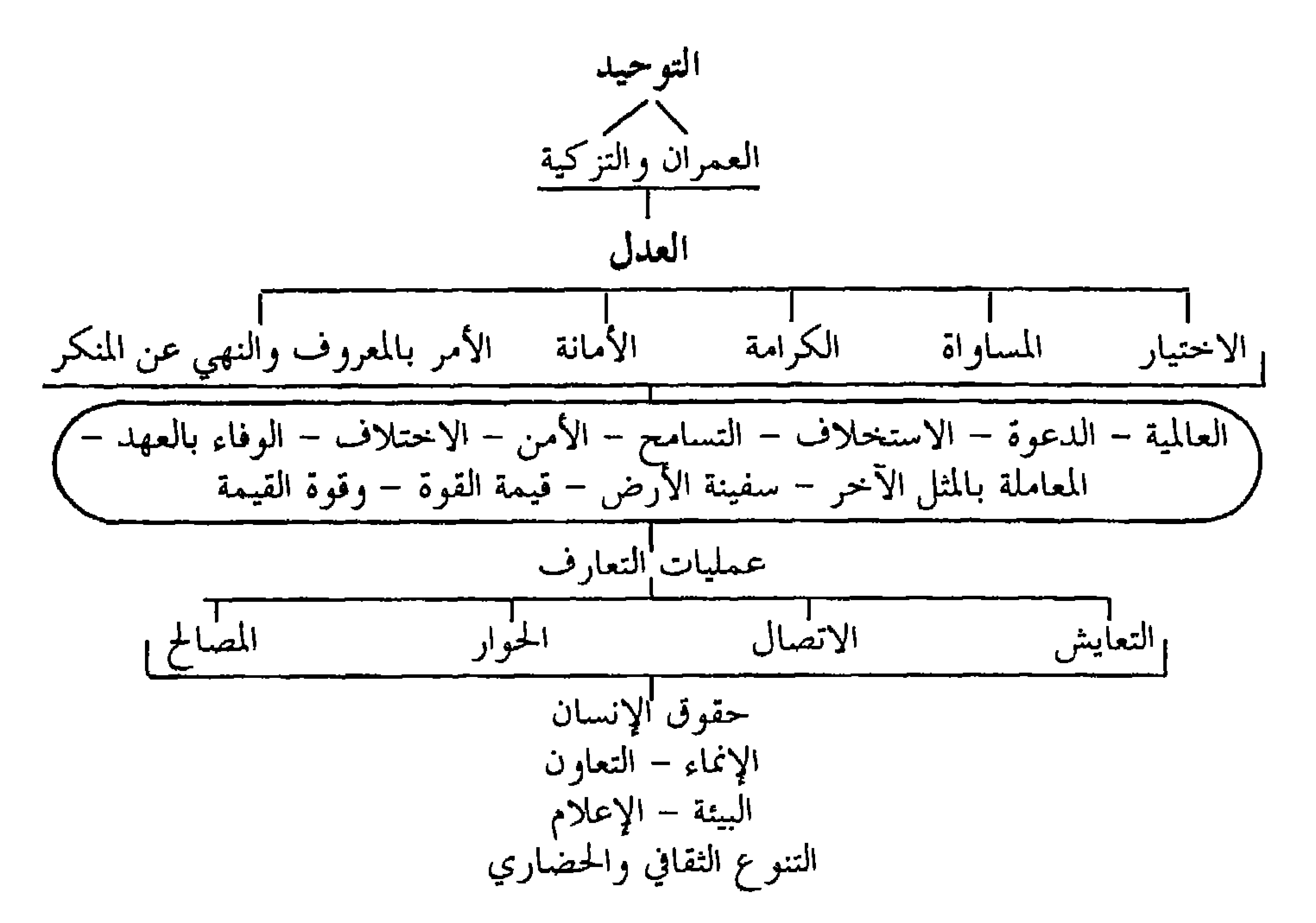


يمكن ترجمة العناصر في الشكل التالي: (في الصفحة التالية)

في هذا السياق نحن أمام مستويات ثلاثة :

القيم الكلية الحاكمة المتعلقة بأطر التكوين العقيدي، التوحيد قيمة كلية مركزية لا تقبل التصاعد، منها تتولد القيم وإليها تعود . (التوحيد –التزكية– العمران) (الله – الإنسان – الكون) ثم يأتي المستوى الثاني ليكون عناصر القيم الكلية .

القيم الواصلة أو هي الواسطة الناظمة في إطار المنظومة الكلية القابلة



للترتيب والتنظيم في إطار علاقة تصاعدية، وهي مثل : العدل القيمة العليا الحاكمة لنظام القيم لا ترى القيم الأخرى إلا في سياقها ، العدل أصلاً وفق هذه الأصول عملية قيمية ومنهاجية هي القادرة من خلالها أن تعطي للقيم الأخرى مذاقها الخاص؛ لأنها تعمل في هذا السياق على تسكين القيم ومجال حركتها وحدود فاعليتها وأصول مجالها الحيوي الاختيار العدل ، غير مطلق الاختيار وتسوية العدل غير مطلق التسوية .. كل ذلك بما تحمله القيم الثلاث من امتداد القيم في تجلياتها وحركتها .. قيمة الاختيار تفرض الشورى كحقيقة كلية وعملية صيانة وحركة وممارسة تربوية.. كما تفرض في عناصر التزامها إطارًا للحركة الدائمة الصالحة والمصلحة وإرساء قواعد الخير والبعد عن أطر الفساد أو حركة إنه أمر بمعروف ونهى عن منكر .

وقيمة التسوية تقوم على المساواة في أصل الخلقة المفضي إلى التكريم الإلهي كقيمة ، وحمله الأمانة واستخلافه في الأرض عمليات بعضها من بعض تفضي إلى رؤية التسوية العادلة ، لا تتعرف على ذلك إلا من خلال قدرات فاعلة

تؤهل الإنسان من مساواة ابتدائية إلى إبداعات حياتية تجعل من المساواة مجالات لاختيارات إنسانية متكررة ومتنوعة وممتدة تخفق أحيانًا وتصيب أحايين أخرى ، كل ذلك يولد عناصر قيم كلية جامعة من مثل التقوى التى هي مناط التفاضل وأصول عناصر الالتزام والإيمان، التقوى كعملية وممارسة اكتسابية ممتدة تعبر عن سلوك الخير الممتد في حركة فاعلة وعلاقات ممتدة تكون شبكة التقوى كعنصر قيمي يمثل اللحمة بين القيم ويمد خيوطها إلى قيمة التوحيد الأساسية .

القيم الناظمة تحقق فاعليات القيم في الرؤية والتصور في التنظيم والأدوات ، في الممارسة والحركة، إنها جوهر تعريف السياسة بأنها قيام على الأمر (مطلق الأمر) بما يصلحه . حركة عدل ، فأينما كان العدل فثم شرع الله .

هذه القيم في أصولها الكلية المرتبطة بالكيان العقدي ، تحرك عناصر القيم في قيم ناظمة وسيطة تترجم هذه القيم الكلية إلى تصورات ونظم وحركات تتجلى فيها قيم كلية ذات أهمية قصوى (العدل ـ المساواة ـ الاختيار) وتحرك تلك بدورها تجليات الحركة الكلية؛ لتؤكد على **قيم مولدة** لا تؤثر في كليتها، ولكن تؤثر على تجلياتها ، إنها قيم تتعلق ليس بمجمل العلاقات بل بعلاقة مخصوصة هي جزء من علاقات كلية .. (العلاقات الدولية) في كل تجلياتها وتؤصل عناصر قيم غاية في الأهمية، انظر إلى قيم محددة للعلاقة وهي :

الاختلاف ـ التعارف ـ التعاون ـ التعايش . وقيمة أساسية تشكل عناصر الحركة وهي «الدعوة» إلى الخير . وإلى عناصر «المعروف الدولي» و « المنكر الدولي» .

وكل ذلك يزكى إطارًا ونموذجًا للعالمية الحق في إطار نموذج عالمية مبطن بالمركزية وكثير من الأفكار العنصرية العالمية قيمة أساسية في التعامل الدولي (سفينة الأرض) وعمرانها ، علاقة عقدية تحترم عناصر التنوع والخصوصية، تحقق مقتضى الاتصال لا الانفصال .. القيم فيها لا ترتبط بنمط حضاري لا تتعداه، بل هي تقوم على قاعدة «وحدة القيم» التى تراعى في حق الغير مثل مراعاتها في حق الذات أو النفس .. القيم فيها كيانية جماعية (من مثل نفس..) تحرك عناصر الكل الجمالي

لحمايـة أصل الوجود الإنسـاني الفردي الذي يعـد لبنـة لكل علاقـة وبما تقتضيه عنـاصر التكريم ، وحمل الأمانـة وأصول قيمـة الاسـتخلاف. ومقتضي عمليـة التعـارف المستندة إلى سـنة الاختلاف، إنهـا قيمـة أساسية تتجلى ضمـن حـركة فعليـة تحرك المسـتويات الثلاثـة في القيم قيم كليـة شـاملة ، وقيم كليـة ناظمـة ووسيطة، وقيم كليـة مولدة ومتجلية في حقـل العلاقـات الدوليـة) وهـي في كل الأحوال موصولـة ضمن شبكة علاقات لا تشذ فيها القيمـة أو تتوه عن محاضنها الكليـة أو مسـاراتها الأساسية والكلية ، فقيـم الاحتضـان تؤصل قيـم النظم وهي قيـم المسـير والمسـار ، وقيم الاحتضـان والمسـار تولد بدورهـا قيم رؤيـة ونظام وحركـة تشـكل عنـاصر إرشـاد غاية في الأهمية للعلاقة الدولية ، وتؤصل عناصر حركـة واعية، حتى أنهـا تجعل من القوة قيمـة ، ولكنها قيمـة تابعة لعناصر العدل وأصـول التوحيـد وحقـائق العمـران وحركـات التزكيـة وإقرار المسـاواة وتأصيل لعناصر الاختيـار ، القوة كقيمة هـي قيمـة حاميـة للقيـم منضبطـة بهـا متحركـة فيهـا ومعهـا محققـة لمقصودها ، إنهـا لا تنفصل عـن البنيـات والكتـاب والميزان (البنيـات التوحيدية ، والشرعة ، والعدل) ولكنها موصولـة، فكما أرسل الله الرسـل بالبينـات ، وأنزل الكتـاب ووضع الميزان ، فإنه كذلك أنزل الحديد فيه بأس ، ومنافع للناس، والبأس والمنافع هـي كذلـك بمقـدار عنـاصر الاختيـار الواعي لتحقيـق مقصـود القوة (البـأس والمنفعـة) وتتفـاعل كـل هـذه العنـاصر ضمن حركـة عدل حاميـة دافعـة ونافعة ومانعـة من الاعتداء والعـدوان بما تحققـه من عنـاصر بـأس ، وفي كـل الأحـوال تهيئ عنـاصر البنـاء العمراني وحركتـه ، وتؤصـل عنـاصر التزكيـة الإنسـانية في حركـة موصولـة دائمًـا وأبـدًا ، ابتداء وانتهاء بالتوحيد .

التوحيد

البينات ⇆ الكتاب ⇆ الميزان ⇆ الحديد

حركـة فاعلـة تتـأصل فيهـا عنـاصر الوصـل بين عنـاصر القـوة (المنـافع / البـأس) مـن منطلق البينـات التى يحتوى عليها الكتـاب ، وفق أصول الميزان فهي ليسـت قوة خانعـة تابعـة أو طاغيـة بل محققة للمقصـود . فائقة واعيـة بتأسيسها وأشـكالها وحركتهـا ومقصودهـا وأهدافهـا، تحركها عنـاصر الدفع كسنة

تتلازم مع القوة .

٤ـ الأمة الجامعة:

إن البحث في عناصر العقيدة الدافعة والشرعة الرافعة والقيم الحاكمة تجعلنا نصل إلى الأمة القطب ، الأمة الجامعة ، الأمة الخيرية .. الأمة القيمة / القيمة الأمة .

إنها كلها عناصر تحاول أن تجعل من الأمة فاعلاً حاضرًا، وحضاري الأصل، فيه الحضور والشهود لا الغياب والمغيب.

والأمة تجمع في مكوناتها قيم الوسطية كحركة إيجابية فاعلة « الأمة الوسط» ليست طرفًا منعزلاً ، ولكنها وسط يتحرك بين العالمية، الوسط هنا معنى حضاري تتفاعل فيه عناصر الجغرافيا / المكان ، وعناصر التاريخ / الزمان وعناصر الإنسان / الجماعة الوسطية هي حركة بالقيم ومنها، وهي تحريك لكل عناصر التوسط الجامع بين ثنائيات مفتعلة ، ثنائيات تتراحم لا تتصارع، ثنائيات تتدافع لتحقيق الإعمار لا الهدم أو التخريب، حركة الأمة الوسط تعبير عن الجعل الإلهي بالصيرورة ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ لتحقيق وظائف الاتصال والتعارف المفضي إلى حقائق الشهادة والحضور ، والأمة هي خيرية بشروطها وحركتها وممارستها (الإيمان / الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر) الأمة هنا حقيقة لا وهم (د. القرضاوي) الأمة (قيمة) بما تتفاعل به من عناصر الوسطية وحقائق الخيرية وحركة الشهادة .

والأمة أمة القيم بما تحمله من شرعة ومنهج تحرك به أصول الدعوة وعالميتها ضمن حقائق الشهود والشهادة ، والحضور والوعي ، والفاعلية والتأثير. الأمة تتكون من عناصر مثالية معنوية قد تتحقق وجودًا وكيانًا، وقد تظل إطارًا فكريًا ومرجعيًا يسعى لتفعيله وتجسيده ، قيمة فكرة الأمة في أنها لا تموت وهي كذلك ضمن عناصر الحفظ للذكر ... الأمة لا تجتمع على ضلال ، الأمة فيها طائفة لا تزال على الحق ، الأمة قد تكون شخصًا يعلم الخير وصفاته ، الأمة كوجود لا تزول ، ولكن قد توجد على مستويات عدة « الخمائر» التى تحفزها وتجعل منها قاعدة للإقلاع الحضاري وعمليات التجدد الذاتي المتواصلة ، فهي محفوظة الذكر ولو حتى في الوجدان .. يظل التفكير –حتى من جانب الخصم– أن تلك الأمة –وإن لم يكن فيها

مقومات الوحدة والتفاعل - ذات هوية بفعل الاحتمال، ومرهوبة بأصول الإمكانية ، وقادرة أن تفرض عنان التفكير في هذا السياق ، فإن ضعف الأمة في تكويناتها وكياناتها لا تزال تعبيرًا عن حقائق في جوف الذاكرة للمعتنقين لعقيدتها الإسلام، أمة يفكر بذلك الخصم قبل المتبني لها . الأمة كيان وحركة وإمكانات، إما تكون فاعلة فتمارس حقائق وسطيتها وشروط خيريتها ، أو قابلة للفعل ، فيظل الشعور بالتقصير .. «إثم الأمة» هي عملية تعظيم تلك الحركة الجماعية .. ويظل التكوين الرمزي في صورة المؤتمر الإسلامي حركة تشكل الحدود على مجمل الحركة والقدرات، حتى ولو كان التأثير ضعيفًا أو هامشيًّا أو باهتًا في إطار القابليات .. إن الشعور بالخلل يحرص على استكمال عناصر الفاعلية والإرادة.. وهي في كل الأحوال لن تموت؛ لأن الفكرة الخاصة بالأمة تظل عناصر متحركة قابلة للتجسيد أو قابلة للامتداد والحركة والتعظيم ، إنها تمثل سعة الفكرة المعنوية التى تحرك العقيدة، والهدف «مقصد» ، الإمام (مركزها) ، الأم محضن للفرد .. إنها بذلك تكون عناصر الفعل الهادف الجامع (الهدف جزء من الفاعلية ، والجامعة جزء من الفاعلية ، والوسطية صفة فاعلة ، والخيرية شرط الفاعلية (الإيمان ـ الحركة الحامية ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

الأمة تحرك عناصر ثقافة تصلها بالكيان وتحرك عناصر الوعي بها .

ماذا يعنينا من فكرة الأمة وفق الاعتبار الذي يجعل من الأمة أمة القيم ، ومن الأمة قيمة في حد ذاتها ؟ !

الأمة وفق هذا التصور هي الفاعل الحضاري ، فإذا أردنا أن نجعل من الفعل الحضاري «وحدة تحليل» فإن « الأمة» هي أهم شرط للفاعلية التحليلية لمثل هذه الوحدة .

إننا أمام نقطتين نظن أهميتهما في إطار النظر المنهجي «للفعل الحضاري» و « الأمة» كعنصرين مكملين في تأسيس وحدة التحليل المقترحة في جعل العلاقات الدولية .

الأولى : هي محاولة النظر في نسق الإشكالات الذي يحيط هذا الاعتبار؛ حيث أنه يولد قضية مهمة :

ـ كيف يمكن أن نعتبر الأمة وفعلها الحضاري كوحدات تحليلية ؟

ـ ماذا عن مفهوم الأمة الإسلامية وعلاقتها بوحدات الانتماء الأخرى ، فرعية أو مولدة، أو في تصور البعض مناقضة ؟

ـ ماذا يترك ذلك من آثار حول قضايا الانتماء ، الهوية وأصول الولاء والبراء ، وقضايا التمايز والاختصاص ؟

ـ ما هي التأثيرات النوعية والكمية والكيفية والتفاعل فيما بينها باعتبار مفهوم الدولة القومية وفق عناصر انتشاره ، ووفق الإطار الذي ولد فيه على اعتبار الأمة وحدة تحليل ؟

ـ ما هي حقيقة قضايا التجزئة ومصادرها وما يمكن أن تحدده من علاقات بينية بين فواعل داخل الأمة ، أو بين تلك الفواعل ، والإطار الدولي ، أو بين الأمة في رؤيتها لذلك التعامل ؟

ـ ما هي التأثيرات النوعية والكمية التى يتركها مفهوم مثل «العولمة» الذي امتلك انتشارًا واهتمامًا ، هو بالضرورة يؤثر على تصور هذه الأمة وأفعالها الحضارية كوحدات تحليل . خاصة أن تلك العولمة قد ملكت بنية أساسية تمثلت في ثورات معلوماتية وتقنية واتصالية لاشك أنها تركت آثارًا جوهرية على الفعل الحضاري ، ومكوناته ومستوياته وعلاقته وحجمه كمًّا وكيفًا ؟ وهو ما حرك عناصر جديدة ، وأعاد صياغة عناصر أخرى وتشكيلها ونظم فيما بينها وأعاد ترتيبها ضمن منظومة عالمية متغيرة، وربما جديدة تملك تأثيرًا على مقياس الفاعلية وإمكاناتها وأشكالها ؟ !

إن هذا التساؤل الأخير يوصلنا إلى **النقطة الثانية** : والتى تعنى في فحواها: هل يمكن تفعيل اعتبار الأمة وحدة تحليلية وكذا فعلها الحضاري الممتد؟ ما هي الإمكانات المتاحة لتفعيل هذا المفهوم ؟ وكيف في كل وسط قد يسهم بصورة أو بأخرى في اعتبار الأمة كوحدة تحليلية ، وحدة مهمشة غير قادرة على أن تفعل ضمن مناطق بحثية ، خاصة في العلاقات الدولية ؟

إن هاتين القضيتين تولدان عناصر المفارقة بين حال الوهن والضعف والتجزؤ للأمة ، وحال الإمكانات والفاعليات المهدرة ، التى يمكن أن تتحول إلى عناصر إمكان وتمكين . وهذه المفارقة يجب أن تولد «حالة بحثية» تنتج عن نموذج يولد Paradigm رؤية كلية للعالم الذي حولنا وإمكانات التفاعل معه والفاعلية فيه ، رؤية تحرك أصول إسهام النظام المعرفي الإسلامي في

إطار ما يولده من نظرية للوجود ، ونظرية للقيم ، ونظرية للمعرفة على تفاعل فيما بينها ، رؤية كلية لا تقتصر على الرؤية التأسيسية والتنظيرية والتأصيلية، ولكن تحاول أن تسير مع عناصر تحريكها وتفعيلها وتشغيلها ، في إدراك الذات وقدراتها وإمكانات تعظيمها ، وعي يتحول إلى سعي ، وعي الذات ، ووعي الآخر ، ووعي الموقف بحيث يمكننا البحث في أصول هذه الرؤية وإمكانات تفعيلها .

رؤية تنظيرية تشكل إطارًا للتنظير بالمعنى الواسع للنظريات ، إن مدخل القيم يشكل محاولة في هذا المقام تحرك عناصر تأصيل نظرية للأمة ونظريات لفعلها وشهودها الحضاري، سواء ملكت حجتها في المصادر التاريخية ، أو في المصادر التأسيسية ، أو في المصادر التى تتعلق بالواقع والوسط المحيط .

ونسقًا مفاهيميًا يحرك معنى الأمة ، أصول التعارف ، سنة الاختلاف، حقائق التعدد ، ضرورات التعايش ، الأمة القطب ، الشهود الحضاري ، التكوينات الحضارية ، الأمة القيمة .

كل ذلك يجب أن يحدد بدوره **الإشكالات الأجدر بالتناول ،** الإشكالات البحثية وما يولده ذلك من **أجندة بحثية** على شاكلتها ، تتفيأ عناصر الأمة الجامعة وما يتولد من فعلها وفاعليتها من حضارة شاهدة فاعلة .

إن ما تطرقنا إليه آنفًا في النقطة الأولى يشكل مثالاً مهمًا على تحديد تلك الإشكالات الأقدر بالتناول . وهو ما يحدد أجندة بحثية تتوافق وأصول فكرة «الأمة الجامعة» ، دراسة التحديات والكشف عن جذورها ، دراسة الواقع في ضوء عناصر الذاكرة التاريخية والحضارية للأمة ، دراسة الواقع في إطار تدبر حال الأمة وإمكاناتها المستقبلية الفاعلة في عالم شديد التشابك سريع التطور والتغير .

عناصر الفاعلية والتفعيل يجب ألا تقتصر على المستوى التنظيري ، بل يجب أن تتخطى ذلك فتقترح نماذج مؤسسة جامعة وفاعلة ، ونماذج حركية في هذا المقام تستوعب طبيعة العلاقات والسنة التى تتحكم بها وتحرك الوعى بصددها والسعى من خلال الوعي بها .

إمكانات الأمة في التعامل مع مستويات العولمة المختلفة ، وإمكانات استثمار أوضاعها ونقاط ضعفها في سياق مصلحة عالم المسلمين .

إن أفكارًا تتحرك صوب تفتيت الأمة وتشرذم قواها لا جامعيتها المقرونة بفاعليتها ليست من الأمة في شيء على ما أكدنا في هذا المقام .

إن كل خطوة جامعة ولو جزئية أو محددة في المجال (المجال الاقتصادى مثلاً) إنما تصب في تقوية كيان الأمة كهدف استراتيجي وحضاري .

إن هذه الرؤية الكلية هي المطلوبة في هذا المقام .

الأمة وحقل التعامل الدولي :

الأمة بما تمثله من قيمة ، وما تحمله من رسالة ودعوة ، وما تتميز به من صفات ، وتضطلع به من وظيفة تشكل الفاعل الحضاري الأساسي، إنه مفهوم وفق عناصر الجامعية فيه يبحث في :

عناصر تكون الأمة : ومقتضيات ذلك التكون والبناء ، وما يحدده من مناطق تشير :

ما هي مستويات الجامعية ؟

ما هي آليات تحقيقها ؟ والإمكانات المتاحة لتأسيسها وتأصيلها ؟

ما هي معوقات الجامعية في الأمة وتأثيراتها على العلاقات البينية ؟

ما هي التأثيرات النوعية والكمية للعولمة على جامعية الأمة، سواء ما تتيحه من عناصر إيجابية أو عناصر سلبية؟

عناصر فاعلية الأمة : في الاستمرارية والقدرة والتأثير والقيام بالأدوار المنوطة بها :

إن معادلات التأسيس القائمة على أن الاختلاف سنة ، والتعدد حقيقة ، والتعارف عملية ، والتعايش ضرورة ، والحوار آلية . معادلة تتحرك صوب وعي الأمة بوسطيتها ووسطها ومجالات أدوارها الحيوية وفاعليتها .

الأمة تختص بعقيدتها التى هي قاعدة الاختصاص والهوية والتمايز، هي معاني القبلة في الأمة التى تتحرك صوب المقصد ، فأصل الأمّ الذي هو جذر للأمة القصد والوجهة ، والأمة تحمل شرعتها وتترجمها إلى منهج نظر ومنهج حركة ومنهج تغيير وتفكير وتدبير وتأثير. والأمة تحمل القيم الأساسية والحاكمة فتجعلها أهم سمات خيريتها ووسطيتها ، الأمة ـ التوحيد ، الأمة ـ العدل . الأمة ـ الاختيار والفاعلية، الأمة ـ التزكية والتربية ، الأمة ـ العمران والحضارة ، الأمة ـ السنن الواعية بها والساعية من خلالها ، الأمة ـ المقاصد، إن حفظ بنيان المقاصد بمراتبها هو حفظ

لبنيان الأمة ومجالات فاعليتها وفق أولويات تؤكد لهذه الأمة أدوارها ووجهتها .

إن هذا بدوره يفرض عناصر بحثية تشير إلى :

البحث في مستويات الفاعلية للأمة ، وآليات تحقيقها ، والإمكانات والمعوقات ، وغير ذلك من أمور للبحث في تجليات الفاعلية ضمن المجالات النظامية والمؤسسة .

إن التنبيه إلى عناصر التصور وأطر التفاعل التى تستثمر وهن الأمة ، وتقلص من فاعلياتها تجد لها القاعدة في داخل الأمة ، كيانها وإرادتها ، وعدتها «توشك أن تتداعي عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها ، قالوا: أمن قلة نحن يارسول الله ، قال : بل أنتم يومئذ كثير ، ولكن كثرتكم كغثاء السيل ، لينزعن الله من قلوب أعدائكم المهابة ، وليقذفن في قلوبكم الوهن! ، قيل : وما الوهن ، قال : حب الدنيا وكراهية الموت» .

إن العناصر التقديرية التى يحملها الحديث من الأهمية بمكان في البحث في مناط الفاعلية للأمة، بل ربما تحدد أصول البحث ومناطقه وموضوعاته المختلفة التى تسهم في فهم واقع الأمة وتحدياتها وإمكانات فاعلية الأمة في ظل وضع التعدد في الوحدات والكيانات .

إذا ما جعلت الأمة ضمن منظومة تكون نسق القيم كمدخل منهجي فإنها يمكن أن تحرك إشكالات بحثية من نوع معين تتوجه إليها بالدراسة والبحث ؛ إذ يتفرع من معاني «الأمّ» أي القصد تحديد وجهة البحث ، ومنهج النظر فيه، ومنهج التناول لقضايا الأمة وإشكالاتها ومؤسساتها ومنهج التعامل مع الموضوعات المرتبطة بكيان الأمة وإشكالاتها .

إنها تعبر عن معنى لو استطعنا تأصيله وتحريكه لتم تحديد «الوجهة البحثية» بما تشكله من تمثيل «القبلة البحثية» في هذا المقام .

نظن أنه مقصود الأستاذ الدكتور حامد ربيع حينما كتب سلسلة من مقالاته تحت عنوان «أمتي والعالم» .

خامسًا : مفهوم الحضارة ومكانته من منظومة المدخل القيمي السباعي : (الحضارة الفاعلة الشاهدة) :

عقيدة الحضارة وحضارة العقيدة .
شرعة الحضارة وحضارة الشرعة .
قيمة الحضارة وحضارة القيمة .
أمة الحضارة وحضارة الأمة .
سنة الحضارة وحضارة السنة .
مقاصد الحضارة وحضارة المقاصد .
الحضارة هي المعنى الجامع للوعي - والحضور ، والعمران والشهود .

فالحضارة تؤسس كيانها على عقيدة وعُرى تتفاعل منها وتؤكد عليها ، إنها حضارة «التوحيد» لا تعرف الغياب أو التوارى ، أو المداهنة ، كما لا تعرف الطغيان أو الاستثناء أو الهيمنة . إنها وفق ذلك حضارة الاستخلاف، والاستخلاف حضور واع بكل آفاق المحيط الحضارى، كما أنه حضور عادل يعنى منظومة الحقوق المستندة إلى منظومة من العقود، إن العهد الإلهي تتفرع عنه بحمل العهود الأخرى طالما توافقت من عناصر الاشتراك الاتساقي والفطرة الحضارية الساعية إلى العمران الحضارى .

فاستحقت تلك العقيدة أن تعتبر «عقيدة الحضارة » بما تمكن متبنيها لبناء حضارى على صراط مستقيم، إنها تنظر إلى الإنسان وفق أصول الوسط الحضارى الذي هو محل الخيرية وشرط الشهود، إن كرامة الإنسان جزء لا يتجزأ من مفهوم الحضارة ، والرؤية إلى الكون والحياة والرابطة بين هذه العناصر جميعها تمثل تأسيسًا عقديًّا لمعنى الحضارة فتجعلها استخلافًا لا استئثارًا ، وهي في سعيها لهذا التصور تؤكد على عالمية تمكن الحضارة وتمكن العقيدة معًا ، إن الفتنة الحضارية تتأتى من عناصر القصور أو التجزئ أو التشطير أو التفسيخ، إن العُرى الحضارية لا يمكن أن تتوثق إلا في ظل «حضارة العقيدة»؛ إذ تؤكد على عناصر المنظومة الحضارية، فتجعل الاستقامة إلى التبعية الحضارية من أكبر الجرم الذي يقترف بحق «حضارة العقيدة» أو «عقيدة الحضارة» ؛ لأن التبعية هي على النقيض أو الفن الضد من رؤية عقيدية تجعل من توحيد الله منطلقًا ومسيرة ومرجعًا ومنتهى

ومقصدًا؛ فتؤسس له رؤية حضارية متميزة ، فتبعيتها لأي نمط حضاري هو نوع من الشرك الحضارى إن صح هذا التعبير ، إن التبعية بكل عناصرها هي التى تطرد العقيدة وفاعليتها وتفعيلها فتجعل العقيدة خامدة ، والحضارة غافلة وهي في كل الأحوال نقيض كل معاني الوعي والحضور والعمارة والشهود ، فما من شك أن هذه المعاني هي كيان من الفاعلية الحضارية ومنظومة إيجابية تكرس معنى الحضارة نظرًا وعملاً .

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾

إن الكيان الحضاري والنمط الحضاري لابد أن تكون لها شرعة ولابد أن تتحرك بمنهج صوب مقصد . إن تفلت الحضارة من الشرعة أو من المنهج يحرك كل نوازع الحضارة الطاغية ، والحضارة تتأكد عناصر تأسيسها وتشتق سماتها من الخصائص العامة للشرعة؛ لأنها حضارة تتسم بالشمول في رؤيتها والعموم في مقاصدها واليسر في مسيرتها والتوسط في مكانتها وأدوارها من غير إفراط أو تفريط .

إنها كذلك تعبر عن الحضارة وعمارتها باعتبارها قيمة تأسيسية، (العمران) بكل ما يرتبط به من مفاهيم أولية أو تحضيرية أو تحفيزية أو سننية أو عمليات تتعلق بالعملية العمرانية تشكل الحضارة كقيمة ، وهي حضارة القيم كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

والحضارة والأمة تبدوان في علاقة حميمة حينما تربط بين خيرية الأمة ووسطيتها وحركة شهودها الحضارى كأمة ، أمة تحمل رسالتها الحضارية فتجعلها وظيفة حضارية تتحرك في سياقاتها لتؤصل مفهومًا عالميًا يقوم على التعارف والاستخلاف والعمران .

أما عن ارتباط الحضارة بالسنن فهو من البدهيات التى تجعل من السنن أهم عمليات أصول الفقه الحضارى وعملية البناء الحضاري ، وإشارة إلى جملة السنن التحذيرية التى تنطلق إلى التحذير من انهيار الحضارات وتدهورها أو انكفائها وعزلتها وغير ذلك من العمليات الحضارية ، فإنها جميعًا مرهونة بسنن تفعل فعلها في سياق سنن شرطية بالفعل الحضاري المقترن بعناصر الوعي والسعي.

وارتباط الحضارة بالمقاصد يكمن في أن أصول العمارة الحضارية هي في أبسط معانيها تحقيق مقتضى الحفظ للمقاصد الكلية ، التى بحق يمكن نعتها

بالمقاصد الحضارية الكبرى، وذلك في ضوء الشروط والمقتضيات والأولويات الضرورية والحاجية والتحسينية ، إنها بحق عنصر أصيل يستوعب فعاليات العمارة الحضارية ويؤصل مساراتها ومجالاتها المختلفة .

مفهوم الحضارة والتعامل الدولي ، الحضارة قيمة ، قيمة العمران وعمارة القيمة :

في إطار استعراض مفهوم الحضارة والحديث عن مكوناته يبدو لنا أن لذلك أثرًا مهمًّا على علاقات التعامل الدولي ومسيرته . إن هذا المفهوم يوضح ليس فقط دراسة موضوعات بعينها مشيرًا إلى أهميتها القصوى في تكامل الرؤية والتعامل مع هذا الواقع بكل امتداداته الكبرى ، بل أكثر من ذلك يحدد رؤى للنظر ويدقق مناهج للتعامل في إطار استعراض منظومة مفهوم الحضارة والحديث عن مكوناته ، يبدو لنا أن هذا التأصيل يترك آثارًا مهمة على علاقات التعامل الدولي ومسيرته، وأن هذا التأصيل المفهومي لمنظومة الحضارة لا يوضح فقط توجيه النظر إلى دراسة موضوعات بعينها مشيرًا لأهميتها في فهم التعامل الدولي وأصول النظام الدولي ، ولكن كذلك يشير إلى إمكانات لنقد الواقع وتقويمه، بل ويحدد رؤى ومناهج للنظر والتعامل على حد سواء .

إن إدخال مفهوم الحضارة ضمن عناصر المدخل القيمي بحيث تتحول الحضارة إلى قيمة وتترجم القيمة إلى بناء وعمارة حضارية لهي من الأمور التى تمكننا من النظر إلى التعامل الدولي في إطار منظور حضاري يؤكد على جملة من العناصر في علاقة هذا المفهوم كمفهوم قيمي بدائرة التعامل الدولي والعلاقات الدولية :

إن مفهوم الحضارة والمنظور الحضاري للعلاقات الدولية يشيران إلى أهمية الأبعاد الثقافية والمعنوية في تحليل العلاقات الدولية والإمكانية التى يمكن أن يشكلها الفعل الحضاري كوحدة تحليل ، التحليل الثقافي تفرضه جملة من المقولات بدت تحيط دائرة التعامل الدولي بحيث لا يستطيع الباحث أن يتحاشاها ؛ الكونية ، صدام الحضارات، الدين وحقائق التعامل الدولي ، علاقة الظاهرة الدينية بالظاهرة السياسية والدولية ، نقد أسس تكوين النظام الدولي واستناداته الفلسفية ، أثر ثورة

المعلومـات والاتصـال في العلاقـات الدولية.

إن إدخال مفهوم الحضارة ضمن هذا السياق هو وحده الكفيل باستيعاب مثل تلك العناصر ومناقشتها، فضلاً عن دراستها دراسة معمقة، فضلاً عن الاتجاهات ما بعد الحداثية التي لها جملة من الإسهامات في حقل التعامل الدولي والقيم المرتبطة به ، صدام الحضارات والحوار فيما بينها ... إلخ .

* إن مفهوم الحضارة يشير إلى مستوى التأسيس الحضارى بما يحرك ضرورات دراسة العناصر التى تشير إلى رؤية الأنساق المختلفة للعالم والتأكيد على نماذج حضارية متقابلة ضمن حضارة الطغيان وحضارة العمران، بحيث تؤسس مدخلاً نقديًا في دراسة كثير من الموضوعات المطروحة على أجندة العلاقات الدولية من مثل ظاهرة: المجاعة، البيئة والحفاظ عليها ، الهجرة الدولية ، الاتصال الدولي ، دعوات تأسيس النظم العالمية الجديدة في الاقتصاد والثقافة والإعلام والمعلومات التقنية وهجرة العقول ... الخ .

* تقديم النقد في سياق البحث عن جوهر حركة الأنساق الحضارية في إطار مقولات صدام الحضارات ونهاية التاريخ وصناعة العدو، وذلك في إطار التمييز بين عالميتين ، بما يحرك نقد تأسيس الحضارة الغربية في سياق النشأة الأيديولوجية للقانون الدولي ، والتحيزات ضمن تأسيس مفهوم الجماعة الدولية ، وهيمنة الدول الكبرى ، بل ودولة كبرى واحدة على منظمة الأمم المتحدة ، وعناصر التحيز الكامنة في النظام الدولي الجديد .

* إن المنظور الحضاري كذلك يحرك عناصر البحث في العلاقة الأكيدة بين الداخل والخارج في نطاق الفعل والقابلية، بما يمثل إطارًا نقديًا لسياسات دول العالم الثالث ودول المنظومة الإسلامية ، والدول العربية ضمن دراسة مقولة مالك بن نبي ، الاستعمار والقابلية للاستعمار التى تسهم باعتبارها مدخلاً دراسيًا في نقد أنماط إهدار القدرات والإمكانات وعناصر القوة .

سادسًا : السنن الشرطية القاضية ، السنة وأصول الفعل الحضارى ، مقدمة للتعامل الدولي :

السنن هي الكلية السادسة ، وهي تشتمل على جملة من الكليات المتفاعلة ، هي جملة من القوانين والنواميس التى

تحكم الحركة الحضارية العامة وتشمل المجالات الحضارية المختلفة ، أي أنها تستوعب جملة الأفعال الحضارية في امتدادها وتراكمها، والتعامل الدولي يستغرق بدوره جملة أفعال حضارية يتفاعل فيها الداخل بالخارج والثابت بالمتغير ، وإذا قررنا أن التعامل الدولي في الإسلام يشير إلى أنساق متعددة: نسق يمثل عوالم الأفكار التى تحكم التعامل الدولي في كل تنوعاته، ونسق يحدد عالم الخبرات التى تمثل تجليات هذا التعامل في تفاعله مع عالم أفكاره آخذًا في الاعتبار الواقع بكل تنوعاته ومكوناته . فإن التعامل الدولي تحكمه سنن متشابكة وما يتصور من سنن تحكم النفس يمكن امتدادها إلى عناصر الاجتماع مهما اتسعت جنباته، صحيح أن حراك السنن في هذه الأحوال يجب أن يحرك معان أكثر تعقيدًا من حيث الكم والنوع ، إلا أن صلاحية السنة للتعميم تظل أمرًا لا يمكن إهداره في نطاق استثمار السنة في إطار حركته ودوائر التعامل الدولي كلها.

إن سنن الطغيان على سبيل المثال في النفس والمجتمع والتاريخ والإطار الدولي واحدة، فالنفس الطاغية تولد علاقة طغيان اجتماعية وجماعية ، وحوادث التاريخ لا تخرج عن سنن الطغيان وتعميمها في هذه المجالات المختلفة لحركة السنن وإعمالها (الفرد / الجماعة / المجتمع الإنسانية) .

سنن التعامل الدولي :

التعامل الدولي يستغرق جملة من المجالات :

التعاملات والعلائق والمواقف والحوادث .

السنن الإلهية

نفسية	اجتماعية	تاريخية(زمنية)	كونية	السنة الدينية
↓	↓	↓	↓	
الفعل الفردي المتعلق بالنفس	الفعل الاجتماعي والجماعي	الفعل التاريخي والحاضر والمستقبل	الأحداث الكونية والتقدير الإلهي	

* الساحة الحضارية : الإنسان ـ المكان ـ الزمان .

العناصر الأساسية في المعادلات الحضارية : الكون ـ الإنسان ـ الحياة .

المجالات الأساسية للفعل الحضاري : عالم النفس – عالم الاجتماع – عالم الأحداث الزمنية – الأحداث الكونية .

العوالم الحضارية : عالم الأفكار – عالم الأحداث – عالم الأشخاص – عالم الأشياء – عالم النظم – عالم

المنهج- عالم الرموز - عالم المفاهيم .

العمليات الحضارية : عمليات البناء الحضاري ـ عمليات العمارة الحضارية ـ عمليات التحريك ـ عمليات التشغيل ـ عمليات التفعيل ـ عمليات التغيير ـ عمليات الحركة ـ عمليات بناء الوسائل والآليات ـ عمليات التمكين ـ عمليات الاستشراف ـ المجال المنهجي والتنظيري والمعرفي والعلمي والعمليات المختلفة .

* الفعل الحضاري ومجال الحركة السنية : السمات والخصائص :

الفعل الحضاري فعل ممتد زمنيًّا

متراكم حركيًّا

يفترض رؤية ومنظورًا (رؤية للعالم)

وهو عملية: تطويرية تاريخًا

تدريجية

تفاعلية

تفكير

تدبير

تأصيل

وتفعيل السنن

وحركة

وتفسير

يفترض وسائل وأدوات

عمل قصدي ـ الفعل الحضاري لا يمكن أن يكون عفويًّا

الفعل الحضاري يفترض استثمار :

الإمكانات ـ القدرات

المسهلات والميسرات

الوعي بالعقبات والصعوبات

تحويل القدرات إلى فاعليات

الفعل الحضاري : عمق تاريخي

ذاكرة حضارية

اعتبار وعبرة

بنية حضارية

رؤية للفعل

علم وعمل

تدبر وبناء واستشراف

الفعل الحضاري : جملة من الأفعال تسير ضمن رؤية محددة وهدف معين ، مع تراكمها يتكون الفعل الحضاري ، منظومة أفعال والقدرة على نظم الأفعال.

الفعل الحضاري : يتحرك ضمن مناخ عام وبيئة كبرى تجمع بين جملة من الأفعال الحضارية الممتدة التى تكون حالة عامة ، هذه الحالة العامة تجد إمكانية عناصر وصفها بالسنن وعناصر تحليلها من منظور سنني ، ومحاولات تفسيرها من مدخل السنن ، واكتشاف التعميمات والقوانين باعتبارها أصولاً حاكمة مشتقة من المعاني السننية

والمنظومة المتفاعلة بالسنن ، كما تقدم السنن دورًا تقويميًا بما تحدد من عناصر اهتمام بالإصلاح والتغيير .

ودورًا تنبؤيًا أو بالأحرى «تدبريًا» استشرافيًا يحقق معنى الاستشراف في إطار القانون الأكبر الكامن في المنظومة السننية (فعل الشرط / جواب الشرط) وباعتبارها سننًا شرطية كلية . (علم دراسات المستقبل) ويحقق معنى يفيد في التعامل مع الظواهر لا التحكم بها أو العبث فيها ولكن في الوعي بأصول الظاهرة وتكونها وسماتها الرئيسية وأصول التعامل والتفاعل ، والانتقال من سنن الوصف إلى سنن المعرفة إلى سنن التغيير في إطار إرساء رؤى منهجية وناظم معرفي وعمل متحرك مناهج تفكير (معرفة / وعي / منهج) مناهج تغيير (حركة ـ تفاعل ـ عمليات). الفعل الحضاري وحدة تحليل تؤصل المعاني وتحيل إلى التعامل السنني الذي يتعهد منهج عدل ، من العدل الإلهي أن جعل الله سبحانه وتعالى الجزاء من جنس العمل ، والأفعال بشروطها ، والنتائج بأسبابها .

السنن تحرك عناصر التفكير «السببي المنظومي» بما يحرك «السبب إلى السنة»، السبب ومنظومة الأسباب توافق الأسباب ، تساند الأسباب ، تفاعل الأسباب دائرة الأسباب ، الأسباب وحراكها ، الأسباب المقدمة، الأسباب النتائج ، أوزان الأسباب ، تراتب الأسباب ، سبب الأسباب ، هامش الحركة الإنسانية ومعرفة الأسباب، الوعي السببي وعملية التفسير ، هضم السنن والأسباب والتنوع بتفسيرات «الجبرية ـ القدرية ـ المؤامراتية ـ الخرافية والعبثية » .

تشاكل الأسباب ، تنازع الأسباب وتعارضها ، تحديد الأسباب خريطة الأسباب ، اصطناع الأسباب ، الخلط بين العوامل والأسباب والأعراض ، الأسباب والشروط ، الأسباب وعلل الأسباب ، تضخيم الأسباب ، الأسباب في حال الحركة، الأسباب عملية موازية للعمليات في الواقع ، الأسباب الأصيلة والأسباب التابعة ، الأسباب المشتقة الأسباب الوسيطة ، الأسباب الدخيلة ، البحث عن الأسباب في منطقة الخطأ ، التراكم السببي ، السبب المفتاح ـ المركز، السبب المركب ، السبب الكامن ـ السبب الظاهر ، السبب المسرع ـ المفجر، خريطة الأسباب الحشد

المسببي، البحث الحقيقي عن الأسباب والبحث الزائف ، تزييف الأسباب ، الأسباب القاتلة الأسباب المخذولة ، الأسباب المرفوضة ، الأسباب الدافعة ، الأسباب المانعة ، الأسباب الجامعة ، المشترك السببي ، المضاعف السببي ، متوالية الأسباب السبب المباشر وغير المباشر ، السبب الآني والسبب المتراخي- سلسلة الأسباب ، السبب الكلي والجزئي، السبب العام والخاص ، السبب الحال والمؤجل ، السبب الأصلي والمكمل ، السبب الضروري والحاجي والتحسيني السبب (الأولوية) .

* الفعل الحضاري إما أن يسهم في بناء الحضارة أو هدمها ، قد يكون سلبيًا وقد يكون إيجابيًّا ، وقد يختلط فيه الإيجابي والسلبي بما يغلب أحدهما على الآخر .

* الفعل الحضاري المأزوم ، قرين الابتلاء ، الابتلاء حالة حضارية تتسم بالدوام .

* الفعل الحضاري (خير العمل أدومه وإن قل ..) .

* العقبة الحضارية (فلا اقتحم العقبة..) .

* الفعل الحضاري وأصول الوعي بالضغوط الحضارية وكيفية تحويل الضغوط والتأكيد على عناصرها .

في هذا الإطار يمكن أن نعدد منظومة من السنة ترتبط بالتعامل الدولي .

* سنن التدافع الحضاري والتعامل الدولي .

* سنن التداول الحضارى والتعامل الدولي .

* سنن الإبدال الحضاري والتعامل الدولي .

* سنن التعارف الحضاري والتعامل الدولي .

* سنن الاختلاف والتعدد الحضاريين والتعامل الدولي .

* سنن التعاون الحضاري والتعامل الدولي .

* سنن العمارة الحضارية والتعامل الدولي .

* سنن التبعية / الاستقلال الحضاري والتعامل الدولي .

* سنن الاستخلاف الحضاري والتعامل الدولي .

* سنن الطغيان الحضاري والاستكبار والتعامل الدولي .

* العلاقة السياسية الفرعونية (الداخلية / الدولية) والتعامل الدولي .

* سنن العلاقات الدولية المتنوعة وإطار التعامل الدولي .
* سنن القوة والضعف في التعامل الدولي .
* سنن الأزمة «والخروج» و«الإرادة» و«العدة» والتعامل الدولي .
* سنن التوازن الحضارى والتعامل الدولي .
* سنن الابتلاء في التعامل الدولي .

لاشك أن هذه السنن وتفعيلها في دائرة التعامل الدولي في هذا المقام على سبيل المثال لا الحصر ، ذلك أن الأفعال الحضارية تتشابك وتتفاعل في إطار مجال التعاون الدولي وتنوع حركاته ، إلا أن جملة السنة المذكورة آنفًا ومحاولة تفعيلها وتشغيلها توضح مفاصل العلاقات الدولية والتعامل الدولي ، سواء تعلق الأمر بالتاريخ أو التعامل الدولي في حركته المعاصرة .

وتتفاعل منظومة السنة التى ترتبط بالعلاقات الدولية بحيث ترسم نموذجًا تفسيريًّا وتقويميًّا في غاية الأهمية في دراسة النماذج التاريخية والنماذج المعاصرة .

سابعًا : المقاصد الحافظة – المقاصد والتعامل الدولي :

المقاصد هي الكلية السابقة، وهي الكلية النهائية ضمن منظومة المدخل القيمي ، المقاصد قيم ؛ لأنها تحاول أن تجعل الغايات والمجالات والمراتب عناصر لا يمكن إهمالها ضمن هذا المدخل القيمي .

والمدخل المقاصدي منظومة متكاملة تتسم بالحراك والتكامل ، كما أنها تراعى في حق الغير كما تراعي في حق النفس ، وهي أصول «نظرية العدل» في الرؤية والرأي والموقف والحكم والاتجاه والسلوك ، كما أنها تراعى على المستوى الفردى من دون إهمال للدائرة الاجتماعية والمجتمعية والجماعية (الجمع والمجموع) . إنه فقط لا يتحدث عن حفظ النفس كمفردات، ولكنه يتحدث عن الجنس العام الداخلي تحت هذا المعنى ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ فمراعاة ذلك في الفرد وفي الجميع والمجموع ، في الكلى والجزئي ، في العام والخاص ، في الأصل والمكمل ، في الحال والآجل ، إنما تعبر عن جملة من العناصر المهمة التى يجب أن تراعى في

هذا المقام .

إن المدخل المقاصدي يراعي «منظومة المجالات» و«منظومة القصد المباشر في الحفظ» و«منظومة المراتب»، «ومنظومة الكليات» ، و« منظومة الحفظ في حق الغير» و« منظومة الحفظ الجماعي» ، و« منظومة المسئوليات والالتزامات الفردية والجماعية» ، «منظومة الحقوق والواجبات الإنسانية» ومنظومة الارتباط بين المدخل المقاصدي والمدخل التكليفي في إطار جملة الفروض التضامنية والثقافية ، نظرية التكليف والربط بين وجهيها العيني والكفائي إنما يوضح كيف أن مقتضيات الحفظ كفروض تتعلق بالأعيان وتمتد إلى الفروض الكفائية بما تحقق حراكًا بين النوعين من الفروض وبما يحقق عناصر التكافل فيما بينهما .

بل إن هذه المجالات وما تلحق بها من عناصر مشتقة ومتنوعة وتابعة وفرعية ، وعناصر المراتب ، وجملة العمليات ، وجملة الرؤى والمواقف وعناصر الحركة المرتبطة بها في سياق عمليات الحفظ كأصول للعمارة الحضارية وعمران الإنسانية إنما يحقق مضمون الرؤية القيمية من جانب (العدل / المساواة / الاختيار / الدعوة) كما أنه يمتد إلى الدائرة السننية من حيث إن مجالات الحفظ والتضييع تعبر عن نطاق ومجال حيوي للسنن (الدين - النفس - النسل - العقل - المال) ، هذه القوانين التفصيلية تعتبر ضمن منظومة مهمة لا يمكن التفريط فيها أو الغفلة عنها .

التعامل الدولي حركات وعلاقات ومواقف وأحداث وعمليات ترتبط بـ «النفس» «النسل» و«العقل» و«المال» فضلاً عن الدين ، ومقاصد حفظها يجب أن ينطلق من رؤية للعالم باعتبار هذه العناصر أساسية ضمن هذه الرؤية الكلية.

وللحفظ معنيان أو إن شئت الدقة مستويان : مستوى بالسلب بمنع الضرر، ومستوى إيجابي يتعلق بعمرانها ، وفي كلا المستويين فإن الأمر يتجه -والحال هذه- نحو توفير مناخ العمارة الكونية بالعناصر والكليات الخمس الأساسية :

الدين كأس للرؤية ، والنفس كوجود أساسي ، والنسل كاستمرار وعلاقات ، والعقل أداة التعامل الأساسية، والمال كعصب حياة وأصول عمران وإنماء .

والتفاعل بين الكليات الخمس يكون ويشكل منظومة خماسية الأبعاد ، بينما يتجه الأمر بعد ذلك إلى المراتب الأساسية «الضروريات» ، «الحاجيات»، « التحسينيات». إن القيم الكامنة خلف (المجالات) ، والقيم في إطار وزن (المراتب) ، تشير إلى الإمكانات القيمية لمدخل المقاصد .

إن الدعوة تحاول الحفاظ على النفس والنسل والعقل والمال في سياق رؤية يشكلها الدين ، ويكون الحافظ على تلك الأربعة هو كيان الحفاظ على الدين بمعنى إعمال قواعده والالتزام بأحكامه، والأمر لايزال يحتاج إلى مزيد من تفصيل لا يتسع المقام له .



أبحاث

الدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري

قراءة في محاضرات الشيخ الفيلسوف في الجامعة الأهلية

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامي الشيخ طنطاوي جوهري إلى أكثر من دراسة تستوفي جوانبه المختلفة . فهو ذو اهتمامات متعددة في مجالات : التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعي ، وهو أيضًا مفكر ذو اهتمامات فلسفية : قراءة وبحثًا ، تأليفًا وترجمة ، دراسة وتدريسًا. صاحب رؤية يوتوبية في إصلاح العالم والسلام الدولي على طريقة الفيلسوف الألماني كانط الذي تأثر به وترجم له -بتصرف- كتابه « في التربية»[1] .

وسوف نتناول في هذه الدراسة الجانب الفلسفي عند طنطاوي جوهري، فنعرض لكتاباته الفلسفية ، والأسس النظرية لأفكاره، وأخيرًا محاضراته بالجامعة المصرية القديمة التى كان من ضمن أساتذتها ، وألقى بها عدة محاضرات عن « الفلسفة العربية والأخلاق» . وتمثل هذه المحاضرات جزءًا مهمًا من الدرس الفلسفي بالجامعة المصرية ، الذي يمثل بدوره أساسًا من الأسس التى كونت الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر ، والتى تحتاج إلى بحث متعمق لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار الذي لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر ، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق في البحث مختلفة تمامًا عما هو سائد في الحياة العقلية قبلها، سواء في التعليم العام أو

(١) كانط: التربية، نقلته إلى الإنجليزية أنت تشرتون، وإلى العربية طنطاوي جوهري ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ، ١٣٥٥ هـ.

التعليم الديني ، وسواء ما قدمه الأساتذة العرب أو الأوربيون ؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري داخل هذا الإطار .

وينقسم بحثنا الحالي إلى : مقدمة عامة في الاهتمامات الفلسفية لطنطاوي جوهرى، ثم دراسة تحليلية تاريخية مقارنة لمحاضرات «الفلسفة العربية والأخلاق » التى ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات في سياقها التاريخي مع أعمال سنتلانا وماسينون[1] والكونت دي جلارزا من جانب وسلطان بك محمد وعلي العناني ومنصور فهمي من جانب آخر . والقسم الثالث تحليل للمحاضرات ومحتواها باعتبارها من المحاولات المبكرة في قراءة الفلسفة العربية في بداية القرن العشرين . حتى نلقي الضوء على مفكر مغمور ربما يجهله الكثيرون ، أسهم في الكتابة والتدريس في بداية نشأة الجامعة المصرية، وكان له دوره الإصلاحي مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة .

القراءة الفلسفية لأعمال طنطاوي جوهري :

هناك بعض المحاولات السابقة التى حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العربي المسلم ، والذي أطلق عليه «الشيخ الفيلسوف» و« الأستاذ الحكيم»، إلا أن هذه «القراءات» تناولته من نواح جزئية مختلفة وقدمته في صور كثيرة كادت تتناقض، أو على أقل تقدير كانت تضع أفكار الرجل في مواضع متباينة ، ولا تلتقي عند ملامح معينة يتسم بها تفكير وكتابات هذا المفكر الجاد الطموح غزير الإنتاج الذي نتوقف الآن أمام نتاجه الفكرى وخطابه الإصلاحي ويوتوبياه العالمية ودرسه الفلسفي بالجامعة الأهلية، محاولين تقديم قراءة جديدة له . ورغم تعدد القراءات السابقة التى تدل على أهمية الكاتب المفكر ، إلا أن أيًّا منها لم تقدم صورة متكاملة أو رؤية شاملة لأفكار المفكر الإصلاحي الذي قورن دومًا بالشيخ محمد عبده ، بل عد عند البعض أكثر جذرية منه . ومن هنا علينا إعادة النظر في نتاجه الفلسفي من أجل تقديم قراءة جديدة له .

١ـ لقد عرف الشيخ في هذه القراءات «بالمفسر» حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهبي في « التفسير

(١) انظر دراستنا عن محاضرات ماسينون بالجامعة المصرية « رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي : تقديم وتطوير محاولة ماسينون»، ص ١ ـ ٥٤ ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، العدد ٤٨، عام ١٩٨٨م .

والمفسرون»[١] ومصطفى الحديدي «اتجاهات التفسير في العصر الحديث»[٢] و بنت الشاطئ « القرآن والتفسير العصري»[٣] الناحية الدينية في خطابه، اعتمادًا على أهم وأضخم كتاباته «الجواهر في تفسير القرآن» وما يرتبط به من كتابات مثل : « التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم » و« القرآن والعلوم العصرية» ، حيث يعد تفسير موسوعة علمية ضربت في كل فن من فنون العلم مما جعل هذا التفسير يوصف بما وصف به تفسير الرازي . فالشيخ -كما يرى الذهبي- معروف بتفسير للقرآن على نمط علمي اختطه لنفسه لم يسبقه إلى مثله و لم يقلده فيه أحد[٤] ، فهو يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات، ثم يتلوه بالشروح والإيضاحات والكشف -كما يقول عبد المجيد عبد السلام- «أي أنه يشرح متوسعًا في الفنون العصرية المتنوعة»[٥] .

وكانت صورة المفسر تلك - في هذه القراءة - من أهم الجوانب في كتابات الشيخ التى أشار إليها وأشاد بها معظم من كتب عنه - فهي غير تقليدية وغير مسبوقة - نجد ذلك لدى علي الجمبلاطي الذي رأى فيه عالمًا في طليعة أولئك الناظرين البصراء إلى حقائق زمنهم ، الذي آمن إيمان الدين المتين أن التقدم العصري رهين العلم»[٦] وكتب رجاء النقاش مقالين : عن « القرآن والفكر الجديد تفسير للقرآن بالخرائط والصور»[٧] ، و« حول تفسير القرآن : أضواء جديدة على عالم كبير مجهول»[٨] يتحدث فيهما عن تفسير الجوهرى الذي يقف متميزًا بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن ، «فالشيخ هو أحد علماء الدين البارزين ، وواحد من المفكرين النابهين في هذا العصر ، برغم أنه لم يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام »[٩] ، ويرى محمد عبد الجواد

---

(١) د. محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ، الجزء الثاني ، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢ ، ١٩٧٦م، ص ٥٠٥ وما بعدها .
(٢) مصطفى الحديدي : اتجاهات التفسير في العصر الحديث ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة .
(٣) بنت الشاطئ : القرآن والتفسير العصري ، القاهرة ، ١٩٧٠م .
(٤) د. محمد حسين الذهبي : المرجع السابق، ص ٥٠٥ .
(٥) د. عبد المجيد عبد السلام المحتسب : اتجاهات التفسير في العصر الحديث ، وأفرد الفصل الثالث (التفسير العلمي) للشيخ طنطاوي جوهري ، ص ٢٧٣ وما بعدها .
(٦) علي الجمبلاطي : ذكرى طنطاوي جوهري، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٦ ، ٧ .
(٧) رجاء النقاش : مجلة المصور ، العدد ٢٥٠٨ ، ٣ نوفمبر ١٩٧٢م .
(٨) رجاء النقاش : مجلة المصور ، العدد ٢٥١١ ، ٢٤ نوفمبر ١٩٧٢م .
(٩) المرجع السابق .

أن علم الرجل لا ينحصر في دائرة محدودة وكتابه الموسوم «بالجواهر ...» موسوعة علمية إسلامية حديثة أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة كالفلك والنبات والحيوان »[1] ، وأشار عبد العزيز عطية في نفس تقويم دار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متجهًا إلى الإصلاح الديني والاجتماعي ، وكان أكبر همه أن يذيع في العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام »[2] وكتب في نفس المعنى عبد المنعم البحقيري في مجلة «الوعي الإسلامي» مبينًا كيف استطاع أن يقدم صورة لتعاليم الإسلام السمحة في دعوته إلى المحبة والسلام »[3] .

٢- ومقابل تلك الصورة الدينية التي عرضت للشيخ ضمن « اتجاهات التفسير في العصر الحديث» سواء في شكلها التقليدي لدى من تناوله في إطار « التفسير والمفسرون» أو في الدراسات العصرية التى ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث ، فإن هناك صورة أخرى وقراءة ثانية - ربما تكون ضد القراءة الأولى - وهي تناول الشيخ كرائد من رواد البحث الروحاني اعتمادًا على كتابه «الأرواح» الذي يدافع فيه عن علوم الروح محاولاً التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبيهاتها في العلوم الروحية الحديثة ، ويقدم لنا هذه الصورة كل من : عبد الجليل راضي في « مجلة الروح» ورءوف عبيد في « مفصل الإنسان روح لا جسد » فهو عنده رائد من رواد الروحية، وأبرز علماء العرب المحدثين . وكذلك يكتب عنه أيضًا كل من : عبد اللطيف الدمياطي في «الواسطة الروحية» وعبد العزيز جادو الذي كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله في البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وريادته الروحية في كتابه «الروح والخلود بين العلم والفلسفة»، ثم خصص فصلاً مهمًا عن الشيخ طنطاوي الرائد الروحي في كتابه عنه[4]. ونشرت جريدة الجمهورية في يناير ١٩٥٦م مقالاً بتوقيع مستعار عن « طنطاوي جوهري الرائد الروحي» . وتمثل هذه الكتابات السابقة جوانب

(١) محمد عبد الجواد : تقويم دار العلوم ، القاهرة ، ١٩٤٧م، ص ١٩١ .
(٢) عبد العزيز عطية تقويم دار العلوم ، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١٩٦ .
(٣) عبد المنعم البحقيرى : مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٥٢، السنة الخامسة ، يونيو ١٩٦٩م .
(٤) د. عبد العزيز جادو : الشيخ طنطاوي جوهرى ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م، الفصل السادس .

متعددة من اهتمام المفكر الديني، وتظهره عالمًا مفتونًا بدراسات الباراسيكولوجي متعلقًا بأهداب الغيبيات مؤمنًا بعالم الأرواح والاتصال بها والانقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به. يخوض المعارك الفكرية والتاريخية انطلاقًا من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسة أخت هارون الرشيد ردًا على ما كتبه جرجي زيدان عنها. وربما لا يكتفي بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائدًا من روادها[1].

٣- وهناك قراءة أخرى توقف أصحابها أمام الجانب الأدبي عند الكاتب الأديب طنطاوي جوهري. وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذي يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقة كبيرة في نهضة المسلمين واستعادتهم مجدهم وعماراتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فساد واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذي لا يخامره فيه شك[2]. وربما تجد هذه القراءة ما يؤكدها ليس فقط في كتب الشيخ الأدبية مثل «مذكرات أدبيات اللغة العربية»، «سوانح الجوهري»، «جوهرة الشعر والتعريب» بل أيضًا في كتاباته الأخرى التي يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن «الزهرة في نظام العالم والأمم»، و«نظام العالم والأمم»، و«جمال العالم»، و«جواهر العلوم» الذي وضعه على هيئة رواية مثل كتاب «أين الإنسان؟»؛ لذا فإننا نجد قارئه -كما يؤكد علي الجمبلاطي- لا يتعثر في لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاص يقص عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع»[3]. ونفس القراءة يقدمها محمد عبد الجواد في «تقويم دار العلوم» حيث يراه «حاضر الذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الاطلاع، أوتي من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة»[4]، وقد بين عبد العزيز عطية «أن الشيخ بعد أن روى من معين العربية وكوثر العلوم الشرعية والفقه الأكبر وكثير من العلوم طار صيته في معمور الأرض»[5] ويجعله عبد العليم القباني من رواد الشعر السكندري «فقد

(١) المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٣) علي الجمبلاطي: المصدر السابق.

(٤) محمد عبد الجواد: تقويم دار العلوم، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٥) عبد العزيز عطية: المصدر السابق، ص ١٩٦.

كان الشيخ يعمل مدرسًا بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية في قصائد من نظمه .

ولا تعطي تلك القراءات - رغم أهميتها - الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التي اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من : فلسفة وعلوم رياضية وطبيعية متعددة، والتى تظهر لنا من خلال كتاباته التى نجد فيها أسماء لابلاس وداروان وإيفبري[1] مع كانط وبيكون وأزفلد كوليه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوي جوهري مدى اتساع ثقافته وتنوع مصادره الفكرية كما ظهرت في مؤلفاته الكثيرة التى نستطيع عند تحليلها جميعًا قراءة الخطاب الفلسفي الطنطاوي الإسلامي المعاصر في بواكيره الأولى .

ويمكن القول إن مجمل كتابات المفكر المصرى ذات أساس فلسفي عقلاني يبني عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوي الذي يوضح جوانب تفكيره المختلفة، وهي في مجملها نتيجة ارتباط موقفه النظري بظروف العصر وإشكالياته المختلفة الدينية الإصلاحية التى تنطلق أساسًا من موقف السياسي والاجتماعي كأحد دعاة الحزب الوطني (القديم) وكأحد كتاب جريدة اللواء المعبر عنه اتجاههما الوطني الإسلامي، كما تمثل في كتابيه: « نهضة الأمة وحياتها»[2] و«نظام العالم والأمم» وغيرهما . مما ميز ما قدمه طنطاوي جوهري عن غيره من مفكري هذه الفترة بسمة فلسفية واضحة .

والصورة التى نقدمها هنا - في قراءتنا الحالية - هي صورة الفيلسوف، فقد عرف جوهري بألقاب متعددة ، وكان الغالب عليه لقب « الفيلسوف الحكيم» وهو الاسم الذي كان يميل إليه ويسبق اسمه دائمًا على أغلفة كتبه[3] ، وقد حدد علي الجمبلاطي هدفه من الكتابة

---

(١) راجع كتابات طنطاوي جوهري : «رسالة أصل العالم»، و«رسالة الحكمة والحكماء» التى تظهر مدى تعمقه في تاريخ الفلسفة .

(٢) طنطاوي جوهرى : نهضة الأمة وحياتها ، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات في جريدة اللواء التى يصدرها الحزب الوطنى القديم، انظر جادو ص ٢٥ .

(٣) فقد طبعت مطبعة الرشديات بالإسكندرية « محاضرات بين العلم والسياسة » أولها محاضرة « الفلسفة عند العرب» التى ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري بدار نقابة المعلمين . ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه (السر العجيب) تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري المدرس بمدرسة المعلمين ، وكتب علي « جوهرة الشعر والتعريب» جملة قطع من النظم لمشهوري شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربي ، حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوي جوهري .

عن «ذكرى طنطاوي جوهري» بأنه يريد تقديم سيرة فيلسوف الإسلام في العصر الحديث[١] ، ويرى عبد العزيز جادو « أن الفليسوف والحكيم [ويقصد جوهري] في مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا نزال إلى اليوم نذكرهم[٢] ، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلح ديني مجدد تقدمي[٣]، وقد جاء فيما نشرته عنه الجمعية الآسيوية الفرنسية « أنه فيلسوف حكيم بقدر ما هو عالم دين»[٤] ، ولقبته جريدة « مصر الفتاة» في عددها ٣٤٣ الصادر في نوفمبر ١٩٥٩م بأنه «فيلسوف مصر»، وهو عند محمد عبد الجواد «عالم أديب فيلسوف»[٥] ، وعند سنتلانا المستشرق الإيطالي « أحد رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية التى انتشرت في طبقات الشعب الإسلامي كافة تحت اسم الجامعة الوطنية[٦]، وكذلك أشاد به مرجليوث في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية مقارنًا بينه وبين كانط[٧] ، وهو نفس ما فعله جب في جريدة المقطم ٨ يناير ١٩٣٨م، وريتشارد هارتمان الذي ربط بينه وبين محمد عبده والغزالي، وكذلك كارادى فو في مفكري الإسلام[٨]، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أن زملاءه وإخوانه جهلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلمية لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصرى يرشح لهذه الجائزة[٩] .

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحي وبيان أسس تفكيره فإن إشارة موجزة إلى كتاباته تلقي الضوء على خطابه الفلسفي وتحدد محاوره النظرية .

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوي جوهري مثل « الفرائد

(١) علي الجمبلاطي : ص ٧ .
(٢) د. عبد العزيز جادو ص ٥ .
(٣) المصدر السابق ص ٦ .
(٤) انظر ترجمة مقال الجمعية الآسيوية الفرنسية في كتاب طنطاوي جوهري : الحكمة والحكماء ص ٧١ .
(٥) محمد عبد الجواد ص ١٩٢ .
(٦) سنتلانا : ملخص كتاب أين الإنسان ؟ مجلة العلوم الشرقية، ترجمة مصطفي بك رياض بعنوان « صدى صوت المصرين في أوربا» مطبعة دار المعارف بمصر ص ١٠ .
(٧) انظر جادو : ص ١٠٨ .
(٨) المرجع السابق ص ١١١ وما بعدها .
(٩) المرجع السابق ص ١٠٢.

الجوهرية في الطرق النحوية» و«مذكرات في أدبيات اللغة العربية» و«جوهر التقوى في الأخلاق» أو حتى نحيناها جانبًا مؤقتًا باعتبارها ذات منحى تعليمي كتبت للطلاب . وكذلك إذا أبعدنا كتابيه « الأرواح» و«براءة العباسة أخت هارون الرشيد» التي قيل: إن روحها اتصلت به ليصحح أخطاء جرجي زيدان في بيان قصتها التاريخية ؛ وذلك لاتجاهاتهما المغالية في الغيبيات . فأننا نجد أن تآليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يسرى في كل أجزائها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخم صدر في أجزاء متعددة، ويؤكد ذلك رأي الجمعية الآسيوية الفرنسية في كتابه « نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا» ويرتبط بهذا رسالة «الزهراء في نظام العالم والأمم» وهي دراسة مترجمة عن الإنجليزية نقلها عن اللورد إيفبري [السير جون لوبك] الذي تأثر به كثيرًا في كتاباته . ويتناول في هذه الدراسة عالم النبات والزهور وكل ما يتعلق به، وهي توضح اهتمامه بالطبيعة وتأملها ، ذلك الاهتمام الشاعري الرومانسي الذي سيطر على أجزاء متعددة من كتاباته التي يغلب عليها التأمل ، ويعد تأمل الطبيعة سمة أساسية في تفكير طنطاوي جوهرى ، بل إن كتبه في التفسير تهتم في الأساس، كما يبدو من تحليلها ـ ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر في كتابه « التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم» الذي يقسمه إلى اثنين وخمسين بابًا أو جوهرة» كل منها تفسر آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ في هذا الكتاب أنه استخدم العرض الموضوعي لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها ، ويظهر في هذا الكتاب المنحى التوفيقي الذي اتخذه المؤلف بين القرآن من ناحية والفلسفة اليونانية من ناحية ثانية ، والكتاب دعوة صريحة للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان ١٩٠٦م ، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها: اليابانية والفارسية والهندية والروسية .

وقد كان للمفكر الوطني مواقف ضد الاحتلال الإنجليزي للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوي الإسلامية المختلفة في إطار وحدة جامعة على أسس إسلامية عقلانية مصحوبة بفهم معاصر لنظم الحياة المختلفة ذي

نهج إصلاحي، وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية، كما يتضح مما كتبته الجمعية الملكية الإنجليزية ـ التى تناولت الخطاب الطنطاوي في الإطار الأبستمولوجي المعرفي لا السياسي الثوري ـ تعليقًا على كتاب « نهضة الأمة وحياتها» بقولها : إن الإنجليز مطمئنون إلى إن الشيخ لم يُرِدْ بلفظ النهضة ثورة يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورقي الأمة ، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغاني، وليس في ثنايا كتبه ما يحض على الثورة أو يشير إلى عصيان[1]. وفي ختام المقال تذكر رأيه في سياسة الأمم ، وهو في الحقيقة مقصود الكتاب الذي وضع للحكومات نظامًا جميلاً ؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه ؟ وما الحكومات العادلة ؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها ؟ وما طريق الانتخاب ؟.

وينطبق نفس الرأي علي كتابه «النظام والإسلام» الذي كان أيضًا مجموعة مقالات نشرت بالمؤيد ، وقد ترجم أيضًا إلى التركية والهندية . وفي نفس الإطار نجد كتابه « جمال العالم» الذي يتفق من حيث الاسم مع «نظام العالم والأمم» و«الزهرة في نظام العالم والأمم »، ويتفق من حيث المحتوى أيضًا مع هذه الكتب ومع « التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم »؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود في العالم؛ ليعبر عن قدرة الخالق الذي أوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم نفس الأدلة التقليدية التى يستخدمها الفلاسفة ، إلا أنه يستعين في ذلك بالدراسات العلمية في مجال الطبيعة والحيوان، وهي سمة تظهر في كل كتاباته؛ مما جعل كثيرًا من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحب الطبيعة حبًّا غير خفي . وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التى توضح الاتصال وعدم الانفصال بين اهتمام الشيخ الديني والعلمي وهدفه في ترقية الأمة ونهضتها، فقد كان الكتاب نتيجة نقاش طويل بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذي استمع طويلاً إلى أفكار الكتاب ونصحه بقوله : « لو دون هذا الكلام في كتاب لترقت الأمة المصرية»[2] .

ويهدف بكتابيه: « جواهر العلوم»

(١) المرجع نفسه ص ٢٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٦ .

و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» إلى نفس الغاية . الكتاب الأول وضعه على هيئة رواية - وهو نفس ما فعله في « أين الإنسان ؟ » وقد قررت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذي جعله الشيخ كما يذكر لنا سلمًا إلى فهم ما هو أدق وأرقى في الفكر هو و« ميزان الجواهر»، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه الباطنة رابطًا بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوربيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية . والكتاب الثاني « ميزان الجواهر» يدور أيضًا حول التفسير العلمي لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالي والرازي، يقول الشيخ حمزة فتح الباب في تقديمه للكتاب مخاطبًا مؤلفه : «ولقد ذكرني ميزانك ما قاله السعد في شرح المقاصد نقلاً عن الإمام حجة الإسلام في أثناء تعريف علم الكلام ... وما قاله القطب الرازي في «شرح مطالع الأنوار» والشيخ الأكبر [ابن عربي] في فتوحاته .

وفي كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابة من المفكر لحاجات الواقع . فقد جاءت رسالته في « أصل العالم » ردًا على تساؤل من الشيخ عبد العظيم فهمي يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التى تفسر طبيعته، ومن هنا رسالته في « أصل العالم» وهي من الرسائل الفلسفية المهمة التى توضح رأيه في المسائل الأنطولوجية والكونية الكبرى معتمدًا على النظريات العلمية الحديثة التى قال بها لابلاس وغيره من العلماء». وجاءت ترجمته لكتاب كانط في «التربية» ، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابة لطلب من مجلة النهضة النسائية ليكتب شيئًا يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والمبادئ التى على الأمم الإلمام بها لإعداد جيل صالح[1] .

وفي نفس الاتجاه الأساسي لأعمال الأستاذ الفيلسوف يأتي أهم أعماله : «الجواهر في تفسير القرآن» و« بهجة العلوم في الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية» ويبدؤه الشيخ كعادته بقوله إن الإنسان مهيأ بفطرته لقبول

(١) انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة طنطاوي جوهري لكتاب كانط في التربية .

الفلسفة ويتحدث في تاريخ علومها ويتوقف أمام عناية الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبين جهود الفارابي، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة .. ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية في الفلسفة منذ القدم ، وسقراط وأفلاطون، وكتابه «القرآن والعلوم العصرية» كما جاء على غلافه : «خطاب إلى جميع المسلمين، وإن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن ، وإن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عمومًا . ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل . فالعقل الصحيح والرأي الرجيح والعمل بهما المنجى في الدنيا والآخرة»[1] . وفي «سوانح الجوهري» يبين لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضة إسلامية شاملة . وبالإضافة إلى تلك الكتابات الدينية التى تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه العلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنساني في الكون والطبيعة من أجل دعوة المسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثًا ودراسة .

وتشمل الكتابات والأوراق الفلسفية التى تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التى ألقاها في العام الدراسي ١٩١٢ / ١٩١٣م على عدة كتب ورسائل أخرى منها : «رسالة الحكمة والحكماء»[2] التى تحتوي على مجموعة من الدراسات التى تحمل نفس خصائص أسلوب الشيخ وتعبر عن نفس الاهتمامات مثل : المقصود من هذا العالم ؟ ووجهة العالم واحدة هي النظام العام ، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب . وكتابه «المدخل إلى الفلسفة» الذي يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان ، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره في دراسة مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل في محاضراته عن «الموسيقى العربية» التى تناولها أيضًا في نفس المحاضرات»[3] .

(١) طنطاوي جوهري : القرآن والعلوم العصرية . دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٢٣م، ص٣ .

(٢) طنطاوي جوهري : رسالة الحكمة والحكماء، مطبعة جرجي عرزوزي، الإسكندرية ، ١٩١٥م .

(٣) أصدر جوهري عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول نفس الموضوع مثل : « أصل العالم» «رسالة الحكمة والحكماء» «الفلسفة عند العرب» ، « المدخل إلى الفلسفة» .

وتأتي محاولته الجادة التى يبدو فيها متأثرًا بكانط من جهة والعلوم الرياضية من جهة أخرى من أجل صياغة نوع من السلام العالمي واليوتوبيا الشاملة التى تجمع الشعوب كلها في إطار وحدة إنسانية، كما يظهر في كتابيه: « أحلام في السياسة والسلام العالمي»[1] و«أين الإنسان ؟ » اللذين اعتز بهما كثيرًا وأرسلهما إلى معظم مفكرى العالم المحدثين لدعوتهم إلى نفس رؤيته ، واستجاب له كثير منهم وفي مقدمتهم سنتلانا المستشرق الإيطالي الذي سبقه في التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخص الكتاب « أين الإنسان ؟ » في مجلة العلوم الشرقية التى يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالة في الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية ، والحق يقال إنه لعمل إنساني عظيم في قالب احتجاج سياسي و لم يك كتابًا موجهًا إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التى يريد حلها هي مسألة العالم كله بالإجماع . ويمثل كل من «أحلام في السياسة والسلام العالمي» وكذلك « أين الإنسان ؟ » محاولة أولى مبكرة في التفكير اليوتوبي العربي المعاصر ؛ حيث[2] نجد فيهما صدى لما قدمه كانط، ويمثلان معًا نظرية المفكر المصرى في السلام العالمي، فهو يسعى إلى مماثلة نظام المجتمع البشري بما عليه الكون والطبيعة من اتفاق وائتلاف. يريد تحويل النفوس في المجتمع من الطبيعة السبعية [من سبع] أو البهيمية إلى إنسانية بشرية يحل بينها التعاون والتوافق بدلاً من النزاع والصراع . وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكتاب العرب المعاصرين .

ولأهمية هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ في الدعوة إلى السلام العالمي والأسس التى تقوم عليها هذه الدعوة . فالحكيم الفيلسوف يحاول في كتابه « أين الإنسان ؟ » بيان استخراج السلام العالمي في الأمم من « النواميس الطبيعية» والنظامات الفلكية والفطر

(١) تأثير كانط في طنطاوي جوهرى كبير يتجاوز ترجمته لكتاب التربية والإشارات العديدة له في « أين الإنسان ؟ » إلى استلهام محاولة كانط «مشروع للسلام الدائم» في عمله «أحلام في السياسة والسلام العام » وقد أكد التشابه بين العملين مرجليوث في مقالته عن طنطاوي جوهرى بمجلة الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٣٧م .

(٢) سنتلانا : ملخص أين الإنسان ص ١١ .

الإنسانية، وبنيان السياسة على أساس الطبيعة، وأن مدنية اليوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنسان لم يفهم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد . وخطاب موجه لفلاسفة الأمم ونوابها وملوكها ودعوة الأولين لبحث هذا الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا [الكتاب] عبارة عن رواية بين طنطاوي جوهري وروح من الأرواح القاطنة بمذنب هالي لـمَّا اقترب من الأرض وسأل عن السلام في العالم وعن أخلاق نوع الإنسان، وهو عشرون فصلاً»[1] .

في الفصل الأول مقدمة الكتاب في أحوال مذنب هالي ، والثاني سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلم لكان أرقى، ويدور الفصل الثالث في أخلاق الإنسان، والرابع في علومه ومعارفه، والخامس في استعداد الإنسان للعلوم والأخلاق ، والسادس في أنواع الحكومات والفلاسفة، والسابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة في المادة والعقل، والتاسع يتناول الفلسفة القديمة والجديدة، والعاشر في المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه -كما يقول المؤلف ـ الحقيقة المرة في مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصول بعد ذلك الصعود إلى كوكب جديد ومقارنة ظلم الإنسان بالعدل في عالم السماوات، وفي الفصل الرابع عشر يقدم تحليلاً للمدنية العصرية، وفي الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل في الفصل التالي على أية قاعدة تبنى سياسة الأمم، ويتبعه في الفصل الثامن عشر في درس تعليم الأطفال الحب العام، والفصل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشرح معاني الحكمة، والفصل الأخير بيان السبيل للوحدة العامة في سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب .

ويحاول في « أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام »[2] بيان الصورة المثالية لما ينبغي أن يكون عليه نظام العالم والسبل التى توصل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعها ، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب

(١) طنطاوي جوهري: أين الإنسان ؟ ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٧٨م .

(٢) طنطاوي جوهري : أحلام في السياسة والسلام العام ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، القاهرة ١٩٣٥م ، ص ٣ .

الجوزاء ووصف ما فيه ولقاءه بالفلاسفة الذين امتحنوه في الحساب والسياسة معًا. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها لحساب العلوم المختلفة فإن الدمار سيحل بالنوع الإنساني. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذي يبحث في ائتلاف الكون وإيجاد نظام عام لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثير من المفكرين ذوي الرأى، فهو لا يكتفي بأن يفكر في السلام العام بل يعمل من أجله، يقول : « إنني أعلن الأمم جمعاء بهذا النظام السياسي الموافق لنظام هذه العوالم التى نعيش فيها أن هذه الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان في هذه الحياة».

وقد رأى البارون كاردى فو - في الجزء الخامس من كتابه مفكرو الإسلام في عمل الحكيم الفيلسوف مدينة فاضلة حديثة ويوتوبيا معاصرة يقول : «وكتاب (أين الإنسان؟) هذا وضعه المؤلف بهيئة رواية فلسفية سياسية، فهو في هذا يشبه الفارابي من حيث أصل الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو في الأسلوب يذكرنا بأساليب علمائنا وأدبائنا في أوربا مثل : توماس مور، وكامبانيلا، وألدوس هكسلي».

إن جهود الشيخ الحكيم أهلته للدعوة للسلام العالمي من منطلق إسلامي مبني على تفهم واعٍ للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكري العالم له في دعوته، فأرسل لهم كتاباته ليعلمهم بموقفه من مشكلات السلام العالمي . وقد رشح لجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصري يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجية المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ؛ لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعي، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبد الحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية الشبان المسلمين ، وقامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجي مع تقرير عن جهوده في سبيل العلم والسلام، وفي أثناء ذلك عاجل القدر الرجل في ١٢ يناير ١٩٤٠م ليتوقف كل شيء، فالجائزة لا تعطى إلا لعبقري أدى خدمات

للإنسانية وما زال على قيد الحياة .

وإذا كان الشيخ انتقل إلى مجال التاريخ الرحب فإن السؤال ما هو موضع عمله وبالتحديد درسه الفلسفي في إطار التاريخ؟ وما هو موقع محاضراته بين محاضرات الجامعة الأهلية؟ أو بمعنى أدق بين دروس الفلسفة التى ألقاها سنتلانا، ولويس ماسنيون، والكونت دي جلارزا ، وسلطان محمد، وعلي العناني، ومنصور فهمي، وهذا هو محور القسم التالي :

محاضرات طنطاوي جوهري الفلسفية :

قامت الجامعة المصرية على جهود المصريين وارتبطت منذ البداية برجال الحركة الوطنية المصرية واقترنت بأسماء زعمائها وابتعدت عن كل سلطة إلا سلطة العلم والبحث الحر، فهي «لا تختص بجنس أو دين بل تكون لجميع الشباب على اختلاف جنسياتهم وأديانهم فتكون واسطة للألفة بينهم . فهي مدرسة علوم وآداب تفتح أبوابها لكل طالب علم مهما كان جنسه ودينه، وليس لها صبغة سياسية ولا علاقة لها برجال السياسة ولا المشتغلين بها، فلا يدخل في إدارتها ولا في دروسها ما يمس بها على أي وجه كان.

لقد ازدهرت الحركة العلمية بانتعاش الروح الوطنية وسارا جنبًا إلى جنب يحدوهما الأمل في رقي الأمة واستقلالها، وكان إنشاء الجامعة بمثابة رئة كبرى في نهضتنا العلمية، وغرس لنهضتنا الفكرية في مجالات التعليم المختلفة، وأساس لتحرير عقول المصريين وقلوبهم، وإنقاذ لمصر من مخالب الجهل والعلم المتوسط، كما كان إنشاء الجامعة أشبه شيء بالشعلة القوية الحرة التى انبعث نورها وانبثقت حرارتها فملأت العقول نورًا والقلوب حرارة»[1] .

بدأت الدراسة بافتتاح الجامعة في ٢١ ديسمبر ١٩٠٨م، وبدئ فيها بتدريس خمسة علوم - لم تكن الفلسفة أو أيٌّ من علومها ضمن هذه العلوم الخمسة، وهي: الحضارة الإسلامية ، الحضارة الشرقية القديمة ، العلوم التاريخية ، والجغرافيا عند العرب، والآداب الإنجليزية والفرنسية . وقد تقرر أن تستمر الجامعة في إكمال هذه الدروس

(١) د. عبد المنعم الدسوقي الجميعي : الجامعة المصرية والمجتمع ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٧ .

أو أن تستبدلها بغيرها في الأعوام التالية بطريقة التدريج والترقي؛ حتى يكون لطلابها إلمام بحركة المعارف البشرية والوقوف على تاريخ تقدمها منذ بدايتها حتى الآن، ثم تنتقل إلى تدريس علوم خاصة بمجرد عودة طلبتها من بعثاتهم بأوربا .

وقد رأت الجامعة ـ في السنة التالية ١٩٠٩ / ١٩١٠م ـ وجوب إحياء علوم العرب فإنها وحدها هي التي يمكنها القيام بهذا العمل المجيد، فقررت إلقاء محاضرات في ما وصلوا إليه في الفلك والرياضيات، وانتخب لهذا الدرس المستشرق الإيطالي نلينو لتخصصه في هذا الموضوع ولما له فيه من التحقيقات التي اشتهر بها عند أهل الدراسة[1] .

وحدث في العام التالي تطور مهم؛ حيث تم إنشاء «كلية الآداب والفلسفة» منذ ١٩١٠ ـ ١٩١١م . فلا يخفى أن التدريس في الجامعة كان أول الأمر عبارة عن سلسلة محاضرات تلقى في موضوعات مختلفة . كان الغرض من ذلك هو تعويد الطلاب حضور العلوم العليا، وذلك منذ البدء في سن نظام نهائي للتدريس ، ولما آنست الجامعة في طلابها أنهم أكثر إقبالاً على سماع العلوم الأدبية منهم على سماع غيرها رأت أنه قد حان لها الوقت لإنشاء كلية الآداب والفلسفة على طراز حديث تراعى فيه حاجات أبناء القطر ، وقد تم تحقيق ذلك ١٩١٠ / ١٩١١م وكان من المسائل الأساسية أن ينتخب عند الإمكان بعض من العلماء المصريين ليقوموا بالتدريس بالكلية . وفيما يلي برنامج الدراسة لهذا العام وهو :

- آداب اللغة العربية، ويقوم بتدريسها حفني ناصف بك .
- تاريخ آداب اللغة العربية، ويقوم بتدريسه الدكتور نلينو .
- علم مقارنة اللغات السامية، ويقوم بتدريسه الدكتور ليتمان .
- تاريخ الشرق القديم، ويقوم بتدريسه الدكتور ملوني .
- الفلسفة العربية والأخلاق، ويقوم بتدريسها سلطان بك محمد .
- تاريخ التعاليم الفلسفية، ويقوم بتدريسه الدكتور سنتلانا .
- الجغرافيا وعلم الشعوب، ويقوم بتدريسها إسماعيل بك رأفت .

(١) كارلو نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب، روما ، ١٩١١م .

- تاريخ آداب اللغة الإنجليزية، ويقوم بتدريسه المستر جيل .

- تاريخ آداب اللغة الفرنسية، ويقوم بتدريسه المسيو لومونيه .

وقد توقفت بعض المواد في العام الدراسي التالي ١٩١١ / ١٩١٢م، ومن هذه المواد مادتي : الفلسفة العربية والأخلاق وتاريخ التعاليم الفلسفية ، إلا أنهما درسا في العام الذي يليه ١٩١٢ / ١٩١٣م وقام بتدريسهما الشيخ طنطاوي جوهري (الفلسفة العربية والأخلاق) ، والمسيو لويس ماسينون (تاريخ المذاهب الفلسفية) . وألغيت مادتى الفلسفة في العام التالي ١٩١٣ / ١٩١٤م رغم عودة منصور فهمي من بعثته بفرنسا، ويبدو أن ما أشير حول جرأته في موضوع رسالته «مكانة المرأة في التقاليد الإسلامية»، وثورة أصحاب الاتجاهات المحافظة ضده أبعداه عن الجامعة ولمدة ست سنوات حتى عاد إليها عام ١٩٢٠م، وابتداءً من العام الدراسي ١٩١٤ / ١٩١٥م ولمدة سبع سنوات قام الكونت دي جلارزا بتدريس مادة الفلسفة « تاريخ المذاهب الفلسفية »، ويبدو أن المستشرق الأسباني الذي درس عليه كثير من نبهاء الجامعة وأشاد به تلاميذها قام بتدريس مادتي الفلسفة وإن كان ذلك في سنوات تالية على عام ١٩١٤ / ١٩١٥م. فقد استطعنا الحصول على أصول لكتاباته في الفلسفة اليونانية . والفلسفة الإسلامية (أكثر من درس) والفلسفة العامة (الحديثة) وفلسفة الأخلاق .

ومنذ العام الدراسي ١٩٢٢ / ١٩٢٣م وبعد عودة منصور فهمي للجامعة قام بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق[1] ، وكان برنامج تدريسه يشمل الموضوعات التالية :

أولاً : مقدمة في المنطق وطرائق البحث (عشرون محاضرة) .

ثانيًا : تاريخ الفلسفة العامة : أوجست كونت وفلسفته (نحو عشرون محاضرة) .

ثالثًا : علم الأخلاق بحث في الأسرة وما يتصل بها من الحقوق والواجبات .

بينما قام بتدريس الفلسفة العربية وتاريخها في العام نفسه الدكتور على العناني، ويشمل برنامج الدراسة الموضوعات التالية : الإسلام والحياة

(١) انظر دراستنا عن منصور فهمي في كتابنا « الأخلاق في الفكر العربي المعاصر »، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠م، الأخلاق الاجتماعية ص ٤٥ وما بعدها .

العقلية : أهل السنة والمتكلمون ، المعتزلة والمتصوفة ، الأفلاطونيات الحديثة ، فلسفة أرسطو ، إخوان الصفا ، الكندي، الفارابي ، وابن سينا ، الفلسفة العربية في أسبانيا ، ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد ، الإسرائيليون بعد ابن رشد ، نقل الفلسفة العربية إلى الحياة العقلية الأوربية، عصور الفتور إلى الوقت الحاضر[١] .

واستمر قيام منصور فهمي وعلي العناني بنفس البرنامج في السنوات التالية؛ حتى تحولت الجامعة الأهلية إلى جامعة حكومية مع تعديل في برنامج منصور فهمي الذي قام في السنة الأخيرة ١٩٢٤ / ١٩٢٥م بتدريس تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر في فرنسا وبيان أثره بدلاً من تدريس أوجست كونت .

وللأسف لم تصلنا بعد دروس كل من منصور فهمي وعلي العناني ، إلا أن معظم الدراسات الفلسفية التى ألقيت بالجامعة موجودة على صورة ما ، وبالطبع ليس هنا مجال تحليلها كل على حدة ، أو حتى التعريف بها ، لكن قصدنا وضع محاضرات طنطاوي جوهري في سياقها التاريخي في إطار الدرس الفلسفي بالجامعة الأهلية ، فهو من أربعة أساتذة مصريين قاموا بتدريس هذا التخصص، وهم على التوالي : سلطان محمد ، طنطاوي جوهري ، منصور فهمي ، وعلي العناني ، وإذا استبعدنا منصور فهمي لتدريسه الفلسفة العامة وعدم قيامه بتدريس الفلسفة العربية لأصبح طنطاوي جوهري في موقع متوسط بين سلطان محمد الشيخ الدارعمي أول من درس الفلسفة العربية بالجامعة الأهلية[٢] وعلى العناني مبعوث الجامعة بألمانيا آخر من قام بذلك قبل تحول الجامعة إلى جامعة حكومية، ويبرز اسم الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ أساتذة الفلسفة والرائد الأول الذي تخرج عليه أعلام الأساتذة[٣] . وكما يتضح من التناول السابق فإن هناك تصورًا واضحًا لمعنى الفلسفة العربية وموضوعها وأعلامها موجودًا لدى العناني أكثر مما لدى سلطان محمد

(١) انظر ما كتبناه عن علي العناني في كتابنا «الديكارتية في الفكر العربي المعاصر» دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٣٨ وما بعدها .

(٢) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة د. ت .

(٣) انظر عن الشيخ الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بعنوان «الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكرًا وأديبًا ومصلحًا» ،القاهرة ١٩٨٢م، وكذلك كتاب د. علي عبد الفتاح أحمد : مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة .

وطنطاوي جوهري ؛ وربما يرجع ذلك للدراسة النظامية التى تلقاها العناني في بعثته في ألمانيا .

كما كان طنطاوي جوهري زميلاً لمجموعة من الأساتذة المستشرقين ، وإن لم يتعاصر تدريسه إلا مع ماسنيون . إلا أن الموضوعات التى قام بتدريسها هؤلاء الأساتذة تختلف في كثير من جوانبها عما قام بتدريسه جوهري، فقد تناول سنتلانا تاريخ المذاهب أو التعاليم الفلسفية وهي محاضرات مقارنة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، بينما قام ماسنيون بتدريس تاريخ المذاهب [المصطلحات] الفلسفية ، وهو رغم اختلاف المجال يقترب من درس طنطاوي جوهري أو قل إن الأخير هو الذي يقترب منه ، ويمكن لنا أن نقارن مادة الفلسفة العربية التى قام بتدريسها الكونت دي جلارزا مع محاضرات طنطاوي جوهرى، والمقارنة لن تكون في صالح الأخير . ومع ذلك تظل الدراسة التفصيلية لهذه الدروس مهمة في إلقاء الضوء على الدرس الفلسفي في الجامعة الأهلية من خلال جهود أستاذ تخرج في دار العلوم وتطلع للثقافة العلمية في بدايات هذا القرن وتبلورت جهوده فيما ألقاه من دروس بالجامعة المصرية الوليدة.

موضوع المحاضرات(١)

أول ما يلاحظ هنا أن عنوان المحاضرات هو «الفلسفة العربية»، وهي أول مرة يظهر فيها مصطلح الفلسفة العربية من أستاذ مصري ، صحيح أن الجامعة هي التى حددت العنوان إطارًا عامًّا للمحاضرات إلا أن طنطاوي جوهري وسلطان بك محمد الذي سبقه في التدريس جعلا من العنوان العام عنوانًا خاصًّا لدروسهما وكذا لكتبهما التى عرضت للموضوع ، ويبدو أن الاسم قد تحدد ولم تكن هناك أية إشارة في هذا الحين لمشكل التسمية رغم وجود العديد من دراسات المستشرقين تحمل عنوان الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة في الإسلام، والأستاذ المحاضر رغم كونه من دعاة الجامعة الإسلامية والإصلاح الديني لم يشأ اختيار مصطلح إسلامية، فالتناقض بين المسميين لم يكن موجودًا، والأرجح هو الموافقة الضمنية على

(١) لم يطبع المؤلف هذه المحاضرات، ولا نجد عنها أية إشارة في بيبليوجرافيات الكتب التى صدرت في مصر منذ بداية القرن . وقد قمنا بتجميع ما نشرته جريدة الشعب المصرية التى كانت تصدر في العقود الأولى من هذا القرن عن الحزب الوطني [القديم] والتى بدأ نشرها منذ ١٦ نوفمبر ١٩١٢م بالعدد ٢٣١ وما يليه .

التســـمية التى ارتضتهـا الجامعة ـ ذات الميـول الليبراليــة ـ وهـي المعهـد العلمي الذي تلقى فيه هذه المحاضرات .

يسعى المحاضر في بداية المحاضرات إلى تقديم ملخص ، أي رءوس موضوعـات لمـا ســيتناوله؛ حيـث يعـرض لتعريف الحكمة ويصـر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة « علم الحكمـة»، وهو مصطلح بدأ يتردد هـذه الأيام باعتبـاره بديلاً عن اسم الفلسفة . وتصنيف هذه العلوم إلى «نظريـة » وإن كـان يطلـق عليهـا اسـم علمية وعمليـة، وهذا التصنيف هو نفس التقســيم الأرســطي للعلـوم . فـالعلوم النظريـة ثلاثـة : طبيعـي ورياضي وإلهي، ويبين أن المقصود بـالإلهي هو « مـا بعد الطبيعة» ، وهو يختلف عن علم التوحيد عند المسلمين ، وهذا صحيح في الغالب لانصراف اسـم علم التوحيد على جهود المتكلمين، وهو يختلـف كمــا بـين ابن رشـد عن الفلسـفة لاعتماده على الجدل واعتمادها على البرهان .

والحقيقـة أن مســألة تصنيف العلوم وهي المســألة الأساسـية التـى شـغلت طنطاوي جوهري كثيرًا في محاضراته من المسائل المهمة في تاريخ الفكر العربي[1]. فقد شغلت كثيرًا من الفلاسفة المسلمين والوراقين والنســـاخين، فكمــا اهتم الخوارزمـي في « مفـاتيح العلـوم»، وابن النديم في « الفهرسـت»، بذكر تصنيف العلـوم نجد تصنيفًـا مختلفًـا لدى الكندي والفارابي وابـن سـينا يغلب عليـه الطابع الأرســطي ، وبـالطبع يختلـف تصنيف العلـوم عنـد العـرب عـن تصنيـف العلوم عند الغربيين؛ لأن كل تصنيف يعبر عن حالـة العلوم وطبيعتهـا وعددها في عصر المصنـف ، ومـن هنـا فالتصنيفـات التى نجدهـا لـدى بيكون ـ الذي يشــير إليـه طنطـاوي جوهري ـ وأوجســت كونت تختلف عـن تصنيفـات المســلمين التى يختلف بعضهـا –خاصــة مــا نجده لدى طاش كـبرى زادة وحاجي خليفـة– عن التصنيف الأرسطي .

ويشــير طنطـاوي جوهـرى إلى بنيـة التصنيـف ، أو أساس مـن أسس تصنيف العلـوم ، وهو الأســاس الأخلاقي الذي يتنـاول العلـوم عـبر المقـولات الأخلاقيـة فــالعلوم خــيرة وشــريرة ، محمـودة ومذمومــة، نافعــة وضــارة ، والعلوم

(١) عن تصنيفات العلوم العربيـة، انظر كتابنـا دراسات في تـاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠م، القسم الأول .

الضـارة هـي السـحر والسـيمياء والطلسمات والحروف، وهو يعدد هذه العلوم ليبين أهمية الحكمة وضرورتها ومنزلتها من سائر العلوم .

ويجتهد طنطاوي جوهري في تقديم تصور عضوي لتاريخ الفلسفة يشبهها فيه بالكائن الحي وأدوار حياته - وهو اجتهاد على كل حال خاضع للمناقشة - حيث يشبه الأمم بالأفراد في التدرج والرقي ، وكما ارتقى «حي بن يقظان» في أدوار سنه حتى وصل إلى نهاية المعارف فإن الأمم ترقى في العلوم في نفس الأدوار على ذلك المنهج ، ويعطي مثالاً لذلك بأمة اليونان ووضعهم بإزاء «حي بن يقظان» جيلاً بعد جيل . ثم بعد اليونان يذكر علماء الإسكندرية ثم فلاسفة العرب . وهو يعطي مماثلات مستحيلة تبحث عن مجرد التشابه السطحي متغافلاً عن اختلاف السياق والعصر والتاريخ والتفصيلات . فبالإضافة إلى المماثلة المستحيلة بين تاريخ حياة « حي بن يقظان» وتاريخ الفلسفة اليونانية ، نجد مماثلة أخرى بين تأليف شيشرون وسنيكا من جانب وتآليف الغزالي من جانب؛ لتفرعهما عن أصل واحد وإن كان لم يصرح به، والمقصود هنا بهذا الأصل هو الفلسفة اليونانية . كما يماثل أدوار الفلسفة الحديثة بعد بيكون بأدوار الفلسفة عند اليونان بأدوار حياة « حي بن يقظان»، ويقارن دور هكسلي وهيجل بدور طاليس وديمقريطس ، ودور والسي العالم المعاصر مؤلف كتاب « عالم الحياة» بدور أرسطو .

وفي إشارة مهمة يذكر الفكر المصري القديم الذي يتضح فيما كشفت عنه البرديات ، خاصة أشعار بنطاؤر الذي وصل – فيما يقول – إلى ما وصل إليه أفلاطون وأرسطو ، ثم يشير إلى محاورة الإسكندر مع فلاسفة الهند ، ويشير إلى آرائهم في الاجتماع ونظام الأمم مقارنًا بينها وبين آراء أفلاطون والفارابي في المدينة الفاضلة بشكل سريع ثم يشير إلى كتابه « أين الإنسان ؟ » .

ويكمل في الجزء الأخير من المحاضرة الأولى بقية المقدمات تحت عنوان « البدء في دراسة الحكمة» حيث يبدأ بعلم العدد وخواصه وعجائب جذره وتكعبه، أي أنه كأسلافه السكندريين يبدأ التقليد الفلسفي بالرياضيات، وهذا ما نجده أيضًا لدى الكندي أول فلاسفة العرب في تصنيفه للعلوم كما لاحظ بحق

أحمد فؤاد الأهواني . يبدأ طنطاوي جوهري بالحساب ثم بالهندسة ثم علم الموسيقى ، وقد خصص ماسينون لكل علم من هذه العلوم التى تكون العلم الرياضي محاضرة مستقلة ، إلا أن معالجة طنطاوي جوهري تختلف كما يظهر بالتحديد فيما يتعلق بالموسيقى التى يناقش من خلالها قضايا عديدة متشابكة مختلفة : فالعالم كله موسيقى ، حتى جسم الإنسان ونظام أعضائه . ويدخل في ذلك قضية أرشميدس، ثم ينتقل بشكل مفاجئ له دلالته إلى حكم الأغاني في الشريعة الإسلامية، وما الحلال منها وما الواجب على الأمة الإسلامية؟ . ثم يعرض للأوزان والمقامات الموسيقية المختلفة ، ويشير سريعًا إلى الأخلاق ثم المنطق وقضاياه التى سيتناولها في محاضراته المقبلة، وبهذا تنتهي المحاضرة الافتتاحية الأولى التى تحتاج إلى إيراد بعض الملاحظات المهمة حولها .

يلاحظ أولاً أن فهمه للفلسفة فهم واسع فضفاض غير مقيد بنسق أو باصطلاحات تاريخ الفلسفة كما تحددت بعد ذلك، كما تظهر إلى حد ما في محاضرات ماسينون الذي يقوم بتدريس الفلسفة في نفس العام ولنفس الطلاب، والذي نجد صدى لمحاضراته في نفس موضوعات محاضرات طنطاوي جوهري، وقد كان ماسينون يبدو مهتمًّا أكثر بفكرة المصطلح الفلسفي وتطوره وهو اهتمام غائب عن طنطاوي جوهرى الذي يزداد اهتمامه بفكرة تقسيم العلوم ونفس الموضوعات التى يكاد يكررها حرفيًّا في معظم المحاضرات.

يتجاوز فهم طنطاوي جوهري للفلسفة مراحل تاريخ الفلسفة الذي يكاد يختفي تمامًا ، ومن هنا نجد تقارب الآراء وكثرة في المقارنات وهي مماثلات مستحيلة أدى إليها فهمه الفضفاض للفلسفة . والملاحظة الثالثة على هذا التقديم هي تركيزه على الجانب السياسي والاجتماعي وآراء أفلاطون والفارابي وفلاسفة الهند في المدينة الفاضلة ، بالإضافة إلى اهتمامه بالإشارة إلى الفكر الشرقي القديم، سواء في الهند أو في مصر، وهو جانب لم يهتم بالإشارة إليه أيٌّ من محاضرى الجامعة المصرية القديمة .

وتبدأ المحاضرة التالية ببيان علاقة الحكمة بالعلوم الأخرى ، وهو لا

يكتفي بإيراد آراء الفلاسفة القدماء فقط بل يستعين بأقوال المحدثين مثل أزفلد كوليه الألماني ، وأبيات الشعراء، وآيات القرآن، وتسري في المحاضرة نغمة وعظية، فالحكمة عنده تضم كل العلوم الأخرى، فهي قائد والعلوم جنوده «ويا حسرة على المتعلم المحروم من الحكمة». ويرتبط بالوعظ تداخل بين المستويين الإبستمولوجي والأخلاقي رغم اختلاف مجال كل منهما ، إلا أن الشيخ الحكيم بحكم توجهه الديني الأساسي يربط بينهما، يقول : « جربت العلم (= الفلسفة) فألفيته لا يسكن قلبًا مسكنه الغرور» ورغم الأسلوب البلاغي الذي يقتضيه الحديث في المحاضرة فإن النغمة الأخلاقية تعلو .

ثم أخذ يشرح لغويًا معنى [محاضرات الفلسفة العربية]، فشرح أولاً معنى المحاضرة، ثم أتبعه بمعنى لفظة فلسفة، ثم قضى بذكر حكمة العرب وفلسفتهم على سبيل التلميح، وأتبع ذلك بذكر نموذج لتحققهم في الفلسفة عشقًا لها وغرامًا، ثم أتبع ذلك بذكر حكماء العرب والعجم والمسلمين ليكون السلف قدوة للخلف .

ويقدم تعريفًا للمحاضرة مستمدًا من مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم . لفظة محاضرة معناها في اللغة المجالدة وتطلق على المقالة على الحق الثابت للغير ثم الغلبة فيه، والاصطلاح ملكة يقتدر بها على إيراد كلام للغير مناسب للمقام . ويوضح هذا التعريف الذي اختاره فهمه لمعنى المحاضرة وطريقته في الدرس، فهو ـ كما يتضح من نماذجه التى يعددها لنا ـ يفهم من المحاضرة ما جاء في المصنفات الآتية : ربيع الأبرار ، التذكرة الحمدونية ، ريحانة الأدب ـ العقد الفريد ـ محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء والشعراء للراغب الأصبهاني[1] ، والمحاضرات والمحاورات للسيوطي، ومحاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار لابن عربي ، وتنعكس هذه النوعية من الكتابات في أسلوبه، فإذا كانت هذه النماذج تقوم على انتقاء «ضروب من المواعظ والآداب» فإننا نجد محاضراته تسير بنفس الطريقة .

ومثلما يعتمد المصادر الأدبية السابقة لتحديد فهمه لمعنى المحاضرة يعتمد أزفلد كوليه [الترجمة الإنجليزية] لتحديد

(١) عن الراغب الأصفهاني ، انظر دراسة د. أبو اليزيد العجمي في مقدمة تحقيقه لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، المنصورة ط ٢، ص ٨٧ .

المقصود بالفلسفة التى يفهمها فهمًا خاصًا يتضح من استشهاده بعبارة شيشرون التي يقول فيها : « أيتها الفلسفة إنك نظام حياتنا وقوام أمرنا ، بك قامت الفضيلة ، وحسنت ووصرت الرذيلة وقبحت ، وأي معنى لوجودنا ، وأية فائدة لحياتنا إلا بك ، إن فيك السر المكنون لهما، فأنت المقصد وأنت الغاية». ثم يستشهد بأقوال «سيديو» صاحب خلاصة تاريخ العرب[1] الذي ترجمه علي مبارك ، والأستاذ منرو العالم الإنجليزي في كتابه « تاريخ التربية» من أجل بيان فضل العرب وإنجازاتهم العلمية وما قدموه من اختراعات لبيان عشق العرب للعلم ودقتهم في الحكمة وغرامهم بالفلسفة ، كما شهد بذلك الأستاذ براون الإنجليزي الذي أكد على فضيلة البحث والتدقيق العلمي لدى الكتاب العرب، ويعطي مثلاً لذلك بابن أبي أصيبعة «الذي حاول تحقيق موت جالينوس، فلم يطق صبرًا على تخليط المؤرخين، و لم يأل جهدًا حتى استوعب تواريخ قياصرة الروم قيصرًا قيصرًا»[2] .

ثم يعطي أمثلة مطولة تبين شوق فلاسفة العرب وحبهم للفلسفة والعلم . مثل ابن سينا الذي توصل إلى إنجازات طبية في كتابه القانون ما كانت تخطر على بال أحد ، ومثل فخر الدين الرازي الذي تتلمذ عليه السلاطين وحضروا مجالس علمه، ويفيض في إيراد قصص عديدة حول الفخر الرازي مشفوعة بأبيات من الشعر تحكي مواقف حياته وعلمه وكرمه . ثم يعرض للفارابي ويفترض اعتراضًا من طلابه بأن هؤلاء الذين ذكرهم من الأعاجم ورثوا العلم عن آبائهم . وذلك حتى يمهد السبيل لذكر الفلاسفة والعلماء العرب، فيذكر الحسن ابن الهيثم وموفق عبد اللطيف البغدادي، ويمهد للمحاضرة التالية ـ وهي من أهم المحاضرات كما يتضح من تمهيده، لكننا للأسف لم نعثر عليها ـ باعتراض متخيل من طلابه بأن هذين وإن كانا عربيين ودرسا في القاهرة بالجامع الأزهر فما هما بمصريين، فهلا ذكرت لنا فلاسفة مصريين ، أليس لوطنك عليك حق،

---

(١) سيديو : خلاصة تاريخ العرب ، ترجمة علي مبارك . دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، ب ت . [دون أن يذكر الناشر أية إشارة لمترجم الكتاب] .

(٢) انظر ابن أبي أصيبعه : عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. ص ١١١ وما بعدها .

والإنسان مغرم بوطنه عاشق لمآثر أجداده» . إلا أننا للأسف لم نتوصل إلى هذه المحاضرة بالذات وهي المحاضرة الثالثة من محاضراته ، أما الرابعة فهي حول تعريف الحكمة .

والحكمة علم يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية . وهي تنقسم إلى حكمة نظرية وحكمة عملية ، وكل منهما ثلاثة أقسام، ويفيض في الحديث عن الحكمة العملية ، وهو في الحقيقة غير مسبوق في الاهتمام بهذه العلوم؛ حيث يتناولها بالتفصيل مستخدمًا الاصطلاحات الأوربية الحديثة في تعريف هذه العلوم ، وهي تتعلق إما بمصالح شخص وتعرف بتهذيب الأخلاق وعلم الأخلاق والحكمة الخلقية، ويطلق عليها المتأخرون علم الآداب والحكمة الأدبية . ويقال له بالإفرنجية: (مورال) morale وفلسفة أدبية philosophie morale.

وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل ، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، ويسمي «تدبير المدينة» و«السياسة المدنية» وكلاهما يطلق عليه Economic [(١)] وقد يقال له بالإجمال: الحكمة التدبيرية، وله أقسام يذكر منها : تدبير المنزل Economie Domestique وحاصله انتظام أحوال الإنسان في منزله ، والعرب قد أخذوا ذلك عن اليونان؛ لأن كلمة «إيكونوميا» معناها تدبير البيت أو قوانين البيت، وكانوا يريدون بذلك تدبير أحوال العائلة وتنظيمها وما يتعلق بها . ويذكر الشيخ طنطاوي – مثلما يفعل مصنفو العلوم العربية القديمة – أحسن كتاب في هذا المجال وهو كتاب ترينوفون وأرسطو ـ دون أن يسمى هذه الكتب ـ ويضيف أن المتأخرين قد قرنوا مع هذه اللفظة «إيكونومي بوليتك» ومعناها الحقيقي «التدبير المدني»، وقد سمى المتأخرون هذا العلم بالتوفير أو «الاقتصاد السياسي»، ثم يتناول « علم تدبير المدينة» أو التدبير المدني أو السياسي أو السياسة المدنية Economie politique ، وهذ الفن كما يقرر طنطاوي جوهري محدث لم يكن اليونان يعرفونه على نحو ما يعرفه اليوم عموم الناس في اصطلاح السياسة .

ويضيف أنواعًا أخرى للعلوم ، إلا

(١) من الواضح أن المصطلح هنا استقر للدلالة على علم الاقتصاد وربما هناك ما يبرر استخدام الشيخ له ـ وإن كان تبريرًا غير مقبول كلية ـ للدلالة على التدبير، إلا أنه اقتصر في العصر الحاضر على ما يعرف باسم الاقتصاد والاقتصاد السياسي .

إنه يقع في التناقض حين يعرض لهذه العلوم العملية حين يخبرنا أنها علوم نظرية وهي التدبير الزراعي Economie Rurale وهو علم أحوال الزراعة ، وهو علم نظري، ومن هذا القبيل التدبير الحيواني Economie Animale وهو العلم بالقوانين التى يقوم بها تدبير المنزل.

ثم ينتقل إلى الحكمة النظرية - التى كان ينبغي عليه حسب تعريفه البدء بها- ويعرفها ، ويذكر أقسامها المختلفة: الإلهي والرياضي والطبيعي . والعلم الإلهي -وهو ما لا يفتقر إلى المادة- قسمان: الأول الذي يتناول المبادئ العامة إلهيًا ، والثاني علم كليٌّ أو فلسفة أولى. أما حكمة الإشراق فهي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام .

وبعد إيضاح قصير يتناول فيه تحديد علاقة العلوم بعضها ببعض يذكر تصنيف حاجي خليفة (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) الذي يرى أن العلوم الفلسفية أربعة أنواع : رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية . ثم يعدد فروع هذه العلوم، فالرياضية على أربعة أقسام، الأول هو الأرثماطيقي، وتحته : علم الحساب الهندسي وعلم الحساب القبطي والزيجي وعلم عقد الأصابع . والثاني هو الجومطريا (الهندسة) ، ومنه علم رفع الأثقال وعلم الحيل . والثالث علم الأسطرنوميا وهو علم النجوم وتحته : علم الهيئة والميقات والزيج والأحكام والتحويل . والرابع هو علم الموسيقى، وتحته علم الإيقاع والعروض . ثم يذكر العلوم المنطقية وأنواعها . وهو هنا أيضًا يتبع التقليد الهلنستي الذي يبدأ بالرياضيات والذي يختلف عن التقليد اليوناني الأرسطي الذي يبدأ بالمنطقيات. والنوع الثالث من العلوم هو العلوم الطبيعية وأنواعها ، وهي سبعة أنواع : المبادئ ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، حودات الجو ، علم المعادن ، علم النبات، وأخيرًا علم الحيوان، ويدخل فيه علم الطب وفروعه .

والنوع الرابع هو العلوم الإلهية ، وفيها كثير من الخلط فهو يذكر أنها خمسة أنواع ، الأول «علم الواجب وصفاته»، وبالطبع فإن هذا العلم ليس علمًا أرسطيًّا أو على الأقل فإن أرسطو لم يستخدم هذا المصطلح الذي نجده بكثرة لدى فلاسفة العرب خاصة

الكنـدى والفـارابي . والثـاني علـم الروحانيـات، والثالث العلوم النفسـية والمقصـود بهـا ليـس الدراسـات السـيكولوجية الحديثـة ولكن « معرفـة النفوس المتحدة والأرواح السـارية في الأجسـام الفلكيـة والطبيعيـة من الفلك المحيط إلى مركـز الأرض »، والرابـع هو علم السياسات ، ولا أدري كيف يدرج هـذا العلم في إطـار الإلهيـات، وتفـاصيل هذا العلم تجعلنـا نتسـاءل: كيف تكون سياسـة النبوة وسياسـة الملـك ، وتحتـه الفلاحـة وعلـم البيطـرة والبـيزرة وسياسـة الذات (الأخلاق) – التى سبق أن أدرج بعضهـا في الحكمـة العمليـة – جزءًا من العلوم الإلهية؟!

ثـم يفيـض في الحديـث عـن المنطـق معتمـدًا علـى كلام ابـن سـينا في عيون الحكمـة، كما يعتمـد على ابن خلدون، ويعرض لتقسـيمه للعلوم ـ كما يظهـر في الفصل السادس في المقدمـة ـ كما يعتمد عليـه أيضًـا في بيـان الأمم التـى عنيت بالحكمـة، وهـي الفرس والـروم والأمم القديمة ، ويبين انتقال علومهم إلى العربية وأن العـرب لم يتقبلـوا كل مـا جـاء من اليونان ، «وخـالفوا كثيرًا من آراء المعلم الأول واختصـوا بـالرد والقبـول ودونوا ذلـك في الدواويـن» ... ويتحـدث عـن أول الترجمـات مـن الفارسـية واليونانيـة ودور عبـد الله بن المقفع وخالد بن يزيد ابن معاويـة ، ثـم دور المأمون ومترجمي بيت الحكمـة ببغداد، ويعـرض لنا صورة الفلسـفة اليونانية كمـا عرفهـا العرب ، ويفصـل الحديـث في كتـب المنطقيـات وأسمائها ومعانيها ومن نقلها إلى العربية، وينتقل منهـا إلى الحديث عـن الطبيعيات والإلهيـات وأسمائهـا ومن نقلهـا، وأسمـاء النقلة ، إلا أنه يخلط في ذكر أسمائهم بين المترجمين والعلمـاء والفلاسـفة حيث نجد أسمـاء : الفـارابي ، والنسـفي ، وأبي الحسـن العـامري[1] ، وابن سـينا ضمن أسماء النقلة والمترجمين .

وهـو أحيانًـا يعرض لبعـض القصص المتداولـة في الكتـب القديمـة بغيـة تصحيحهـا، مثل قصـة حرق ابـن سـينا لخزانـة كتـب المسعود حتـى لا يستفيد أحد منها خاصة كتب الفارابي ، وفساد هـذا الرأي واضـح؛ فـابن سـينا نفسـه يعترف بفضل الفارابي عليه .

(١) انظر دراستنا عن العامري في مقدمة تحقيقنا لكتابه : السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية : دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩١م .

ويميز بين علوم الفلسفة كما عرفها العرب عن اليونان وبين علم الكلام، كما يميز بينها وبين التصوف « إن الإسلاميين لما رأوا في العلوم الحكمية ما يخالف الشرع الشريف صنفوا فنًّا للعقائد اشتهر بعلم الكلام » .

وينتقد الشيخ وهو محقٌّ ظاهرة تفشت في الفكر الإسلامي المتأخر وهي استخدام الحواشي والشروح والابتعاد عن الأصول « إن بعض المحققين أخذ طرفًا من كتب الشيخ (يقصد ابن سينا) كالشفاء والإشارات وعيون الحكمة وغيرها وجعل له مقدمة ومدخلاً ... فصار قصارى هَمّ أهل زماننا الاكتفاء بشيء من قراءة الهداية «لأثير الدين الأبهري» ... ولو تجرد بعض المشتغلين وسعى إلى مذاكرة حكمة العين لكان ذلك أقصى الغاية فيما بينهم » .

ثم يعود بعد هذه الانعطافة الطويلة ليعرض للطبيعيات، وذلك من خلال كتب ابن سينا خاصة «النجاة» التى يتناولها بالتحليل مقالة مقالة، ثم يشير إلى عدم وجود نسخ كاملة من كتاب «الشفاء» في الديار المصرية .

ويعرض للكتب الإسلامية المقصود بها جعل الفلسفة توحيدًا إسلاميًّا أي كتب علم الكلام . وهي «المقاصد في علم الكلام» للإمام السعد وهو ستة مقاصد ، و« المواقف» للعلامة الآيجي وهو ستة مواقف؛ لينهي بذلك المحاضرة الرابعة في تعريف الحكمة وعلومها المختلفة .

وتأتي المحاضرة الخامسة لتكمل ما سبق؛ حيث يتناول «حصر العلوم» وتعريف أهمها وتبيان أجزائها » . وهي لا تضيف جديدًا بالنسبة لما سبق وإن كانت تعرض له بطريقة أخرى فهو يقسم العلم إلى : مقصود لذاته وغير مقصود لذاته ، الأول هو العلوم الحكمية نظرية وعملية ، أما الثاني فهو آلة لغيره؛ فإما للمعاني وهو علم المنطق ، وإما لما يتوصل به إلى المعاني من اللفظ والخط وهو علم الأدب . ويضرب صفحًا عن علوم الأدب فإنها معلومة ويتناول المنطق، وهو علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة من ذهن الإنسان إلى علوم مستأصلة به وأحوال تلك الأمور وأضاف ترتيب الانتقال فيه. ورتبه أرسطو على تسعة أجزاء يذكرها بالتفصيل ، ورغم أنه قد سبق أن عرض لها من قبل .

ثم يعرض للعلم الإلهي وأجزائه

وللعلم الطبيعي الذي وضعه أرسطو ورتبه على ثمانية أجزاء . وبعد تناولها بالتفصيل يشير إلى هذه الأنواع الثمانية التى تقرأ عادة في علم الفلسفة، وقد وجب تدريسها في الجامعة جريًا على ناموس المتقدمين ، فليس بعالم بالعلم الطبيعي من أغفل فنًا من هذه الفنون الثمانية ، أما فروعها فهي لا تدرس في هذا الفن بل تجعل علومًا مستقلة، وهي: علم الطب ، علم البيطرة والبيزرة ، علم الفراسة ، علم تفسير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الكيمياء، وعلم الفلاحة ، ويعرض بالتفصيل لكل منها .

ويتناول بعد ذلك العلوم الرياضية الأربعة : الأرثماطيقي، والهندسة، والأسترونوميا، والموسيقى، ثم يذكر فروع هذه العلوم بالتفصيل على عكس ما يفعل في نهاية هذه المحاضرة حين يذكر فقط أسماء العلوم العملية ولا يزيد.

ويخصص المحاضرة السادسة للموسيقى العربية، ويقوم بتكرار ما سبق أن تحدث عنه من تعريف للحكمة وبيان لأقسامها حتى يصل إلى الموسيقى، وبعد مقدمة إنشائية في جمال الطبيعة يتحدث عن الفلسفة ويذكر أقسامها، ويتوقف عند علم الموسيقى ؛ وهو علم له أجزاء: النغمات وأطوالها ، الإيقاع وهو اعتبار زمن الصوت ، بيان تأليف الألحان وبيان الملائم منها، وأخيرًا إيجاد الآلات الموسيقية وتقديرها . ويبين أن فن الموسيقى عند فلاسفة الإسلام هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللتان بهما وبمعرفتهما تكون الخدمة في الصنائع كلها ومنها صنعة الغناء . و يعدد أنواع الألحان المختلفة، فمنها المحزنة وأخرى تكسب النفوس الشجاعة والإقدام ... فصناعة الموسيقى تستعملها كل الأمم وتستلذها جميع الحيوانات، والنغمات لها تأثير في النفوس الروحانية .

ويربط طنطاوي جوهري بين الموسيقى والغناء رغم أن المقصود بالموسيقى هنا الموسيقى الخالصة ، ولا يجوز الخلط بينهما ؛ ولهذا السبب يتناول العروض والقوافي ، وهي أدخل في علوم الأدب منها إلى الموسيقى كعلم من العلوم الرياضية ، ويدخل في تفصيلات لا متناهية في العروض وقوانين الغناء ، ثم يتحدث عن مركبات الأغاني العربية الثقيل الأول وخفيفه، والثقيل الثاني، والرمل والهزج مستعينًا بالأشعار ،

عارضًا ما قال بـه الغزالي في الأغاني وتحليلها وتحريمها في « الإحياء» الذي أطلق إباحتها، وأفاد أن تحريمها لا يكون إلا لعارض . ويذكر آراء أفلاطون وفنلون الفرنسي، وأحوال الأمة المصرية. وكلها تسعى إلى ربط الغناء والفن عامة بالفضيلة . ثم بعد ذلك يتناول الموسيقى في الشعر العربي وينتقل منها إلى النسب الموسيقي في الخط العربي، وأخيرًا يأتي بنوادر وأقوال الفلاسفة في الموسيقى .

ويفيض في المحاضرة السابعة « في ملخص علم الطبيعة» في الحديث عن الطبيعة والعلم الطبيعي ، ويظهر فيها مدى اهتمامه وشغفه بالعلم، فهو يتناول مفهوم علم الطبيعة وتعريفه وموضوعاته العلمية أكثر من تناوله للحكمة الطبيعية « إن علم الطبيعة في هذه العصورمختص ببعض خواص الجسم العامة والخاصة» ويفيض علماء الفيزياء في القول في قوتي الجذب والدفع بين الدقائق، ويصفون الجاذبية العامة وجاذبية الثقل والأجسام الساقطة ومركز الثقل ورقاص الساعة، ويبحثون في الحركة والقوة ونواميس الحركة وما تفرع على ذلك من الميكانيكا، ثم يبحثون عن السوائل ثم الهواء وصفاته ودرجاته، ثم الصوت وانتقاله وانكسار الصوت وانعكاسه، ثم الإبصار والحرارة وماهيتها وتغييرها، والآلات البخارية والظواهر الحيوية ثم الكهربائية والمغناطيسية .

ويعود مرة ثانية إلى «تقسيم الحكمة» في المحاضرة الثامنة، ويتناول بالتفصيل في نهايتها العلوم النفسية والعقلية ، ويعدد داخلها عشرة علوم هي أقرب إلى الموضوعات مثل :

- المبادئ العقلية على رأي فيثاغورس والغرض من أنواع الموجودات كالأعداد.
- المبادئ العقلية على رأي حكماء الإسلام في البحث عن علة الأشياء وأسباب الكائنات .
- أن العالم كله إنسان كبير ذو نفس وروح .
- في العقل والمعقول ، والعقل الهيولاني والعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال .
- اختلاف القرون والأمصار والزمان والدهور والغرض بيان ترتيب العالم وظهوره .
- ماهية العشق ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد .
- ماهية البعث وأقوال العلماء فيه .

ـ كميـة أجنـاس الحركـات ومبادئها وغاياتها وكيفية حركة الطبائع .

ـ العلل والمعلولات وكيفيـة رجوع أواخرها على أوائلها .

ـ الحدود والرسوم ومعرفة حقائق الأشياء وماهيتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة والعلوم الناموسية العامة.

ثم يفيض في المحاضرة التاسعة في الحديث عن المقولات العشر، وينتقل في المحاضرة العاشرة من المنطق ليتحدث عن المحسوسات، وهي صورة من المعقولات فيذكر الجوهر وصفاته المختلفة التى تحس من :

ملموسات ومذوقات ومشمومات ومسموعات ومبصرات (الكيفيات المحسوسة) وهذه الكيفيات منها الوضع والكم المتصل الذي هو الأبعاد الثلاثة، وهناك كم منفصل قار هو الأعداد، وكم منفصل ليس بقار هو الزمان .

وكما يبحث في الطبيعيات كلها عن جميع الظواهر ، يلاحظ في علم التاريخ المتى ، وفي الجغرافيا الأين ، وفي علم تمييز الجمال (الاستطيقا) الوضع، وفي الصنائع كلها والحروب والتعاليم الفعل، وفي المواد السائلة والمسبوكات والمصنوعات والمحكومين والمسجونين الانفعال .... فهذه عشر مقولات وهي: الجوهر والكيف والكم والإضافة والفعل والانفعال والمتى والأين والوضع. إنما قصد الفلاسفة بها معرفة هذه المادة وصفاتها بطريق الحصر الوجودى، فالحواس تتعلق بالكيفيات المحسوسات .

ويعرض في المحاضرة الحادية عشرة -وهي آخر ما عثرنا عليه من محاضراته في الفلسفة قبل أن يتطرق للأخلاق، وإن كانت في الحقيقة ليست نهاية المحاضرات حيث يبدو ، بل من الضروري ، أن تكون لها بقية . فالكلام لم يكتمل – يعرض في هذه المحاضرة التى لم يضع لها عنوانًا لعدة موضوعات هي: العالم المحسوس الجثماني أو عالم العناصر المشاهدة ، ثم عالم التكوين والتقاء العالمين . ثم الحواس الإنسانية ووظائفها والنفوس البشرية ، وأصنافها ، والقوى الإدراكية للنفس البشرية والانتقال من البشرية إلى الملائكية والروحانية والوحي بالنسبة للنبي، والفرق بين الوحي والكهانة .

يقول في بداية المحاضرة : « اعلم -أرشدنا الله وإياك- أننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على

هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستمالة بعض الموجودات إلى بعض .. فالعالم المحسوس الجثماني أولاً عالم العناصر المشاهدة، ترى كيف تدرج صاعدًا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض، وكلٌّ مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدًا أو هابطًا... والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل ..» يتحدث الشيخ الحكيم عن عالم الأفلاك أو الصعود من عالمنا الحسي ، عالم العناصر الأربعة إلى «عالم ما فوق فلك القمر» كما يسميه أرسطو، ولكن دون أن يذكر الاسم مكتفيًا بعالم الأفلاك .

ويبدو أنه يقترب من نظرية الفيض لكن دون أن يذكرها، فالعبارة التالية مباشرة من حديثه توحي بذلك ، يضيف : « إن عالم الأفلاك على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك وجود الذوات التي لها هذه الآثار» .

ولا يتضح هذا التفسير لكلام جوهري إلا بعرض حديثه عن « عالم التكوين»، ورغم أن مصطلح عالم التكوين أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة فهو يعني مصطلح ما تحت فلك القمر يقول : « انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان (تجدها) على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد أن يصير أول أفق للذي بعده ، وعالم الحيوان وإن تعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، يعرض جوهري هنا لتطور الكائنات وإن لم يستخدم المصطلح في المحاضرات، لكنه استخدمه في مقالة مهمة ظهرت في العدد ٣٤٣ من جريدة «مصر الفتاة» في ١٥ نوفمبر ١٩٠٩م بعنوان « مذهب دارون عند العرب» أعاد نشره د. عبد العزيز جادو في كتابه عن الشيخ وهو يكرر فيه ما صرح به هنا في المحاضرات من اتصال الكائنات ، وأن العرب اقتربوا من نظرية التطور كما جاءت لدى

الإنجليزي دارون .

ويتناول حواس الإنسان ووظائفها ، الحواس الداخلية والحس المشترك والنفس الإنسانية وأنها على ثلاثة أصناف :

١ـ صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني الحافظة الواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص ... وهو متوجه لإدراك الأوليات.

٢ـ صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات ... ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها .. وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية .

٣ـ وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة إلى الملائكية ؛ ليصير في لمحة من اللمحات ملكًا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهى في تلك اللمحة، وهؤلاء هم الأنبياء .. وتلك اللمحة هي حال الوحي .

ويفيض في بيان الوحي وحالاته «فتارة يسمع دويًّا وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقي فلا ينقضي الدوى إلا وقد وعاه وفهمه ، وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعي ما يقول ، والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه وكأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر؛ لأنه ليس في زمان ... هذا محصل أمر النبوة، وأما الكهانة فهي أيضًا من نواحي النفس الإنسانية؛ وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعدادًا للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلامًا أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملائكية» .

والسؤال الآن هل تنتهي محاضرات «الفلسفة العربية» بهذه المحاضرة؟ وهل هي فقط إحدى عشرة محاضرة ؟ ليس

لدينا من إجابة سوى ما وجدناه بأعداد جريدة «الشعب» القديمة . هل هناك أعداد مفقودة من الجريدة ؟ هل الجريدة لم تنشر كل المحاضرات ؟ أسئلة لا نجد إجابة عنها إلا من أحد أفراد جيل طنطاوي أو تلاميذه أو أبنائه .

هذا عن الجزء الأول المتعلق بالفلسفة العربية ، والجزء الثاني يتعلق بالأخلاق ويتناول فيه « آراء العلماء في السعادة». ولا نجد في هذا الجزء الثاني أية نظرية متكاملة في الأخلاق تقدم لنا ما يتعلق بها ، ولا حتى عرضًا لأقوال وآراء ونظريات الفلاسفة اليونان أو المسلمين ، فما قدمه أقرب إلى الخواطر الإنسانية والمواعظ العامة ، لقد كان في إمكانه أن يستفيد من تصنيفه وتقسيمه لعلوم الحكمة بحيث يتوسع في الحديث عن الأخلاق باعتبارها إحدى العلوم العملية كما توسع في تدبير المنزل وسياسة المدنية إلا أنه لم يفعل .

يشير طنطاوي جوهري إلى أن كل حي يسعى لسعادته ، ولن نرى رجلاً أو امرأة ، ملكًا أو صعلوكًا أو جاهلاً إلا وهو للسعادة طالب ولراحة نفسه من الألم ساع مجاهد . بل إن الحيوان يشارك الإنسان مسعاه نحو السعادة . وهي قسمان : وقتية ودائمة ، الأولى أقرب ما تكون إلى الوسيلة، بينما الثانية غاية في ذاتها، والسعادة الدائمة بصفاء النفس والقناعة والصبر والرضا والشجاعة والحكمة، وبالجملة سائر صفات الجمال من الأخلاق الفاضلة .

ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام : السعادة البسيطة ، والسعادة المركبة، والسعادة العامة . والسعادة العامة هي ما قرره العالم «جون لوبوك» ويقصد بها طنطاوي جوهري أن يقابل الإنسان العالم والأشياء بأحسن وجهيها .

والسعادة المركبة هي التى ذكرها حجة الإسلام في «الإحياء» وحاصلها يرجع إلى أربعة أركان : النفس والجسد والمال والأصحاب ، فالأصحاب هم الأعوان في الشدائد والمواسون في النوائب، وهؤلاء يصلحهم المال (الركن الثالث) فلينفق منه على النفس والأهل والأغنياء ليساعدوه والفقراء ليدعوا له. (والركن الثاني) وهو الصحة في البدن وقوته، ولا تكتمل هذه كلها إلا بالركن الأول . وفي السعادة البسيطة يعرض رأي قابس أو ما عرف عند العرب بلغز قابس ، ويفيض في بيان مغزى هذا اللغز. وتكاد تكون المحاضرة كلها شرحًا

للصور البيانية والتشبيهات والرموز التى يحتوي عليها والتى تدل على السعادة والشقاء في الشهوة وحب المال وغيرها. ويتوقف في محاضرات الأخلاق عند هذا الحد، ولا ندرى إن كان لها بقية أم لا ؟

إن هذه المحاضرات تحتوي على أجزاء لا زالت مجهولة ، وقد يفيد الكشف عنها يومًا في بيان الصورة الصحيحة للدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري. إلا أنها وبصورتها الحالية تلقى ضوءًا مهمًّا على هذا الدرس . ولن نعيد ما قدمناه من تعليقات عليها أثناء تحليلنا لها، إلا أننا سوف نتوقف عند سمات مهمة تميز تفكير طنطاوي جوهري وكتابته تتضح في هذه المحاضرات وهي:

أولاً : تمثل المحاضرات صورة مبكرة من صور التعرف أو إعادة التعرف على الفلسفة العربية في بداية القرن بعد محاولة سلطان محمد الذي قام بتدريس هذه المحاضرات في العام السابق، وإن كانت محاضرات طنطاوي جوهري أكثر نضجًا بمعنى أنها تحتوي على قدر من فهم المشكلات الفلسفية والمصطلح الفلسفي لا نجده عند سلطان محمد .

ثانياً : تكاد تغفل المحاضرات تمامًا عن الإحساس بتاريخ الفلسفة، وبالتالي أي تحديد دقيق للمشكلات الفلسفية التى أثيرت في كل عصر من عصور الفلسفة أو كل مرحلة من مراحل تاريخها .

ثالثًا : الخلط بين مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم ، فأصبحت الفلسفة هي علم الحكمة مع فهم العلم بأنه علم الفيزياء . وأصبح هدف المحاضرات هو تعريف الحكمة وتقسيم العلوم المختلفة التى تندرج في إطارها .

رابعًا : التكرار المستمر في ذكر العلوم وأقسامها الرئيسية والفرعية مع الاستطراد في أشياء ثانوية لا تندرج مباشرة ولا تخدم هدف المحاضر ، انطلاقًا من فهمه لمعنى المحاضرة ، ومن هنا يذكر أشياء كثيرة حول حياة فلان، وما يحكى عن كرمه أو زهده أو حبه للعلم أو إجلال السلاطين له .

خامسًا : التغافل المقصود عما كان يدرس قبله أو معه في نفس الفترة في الجامعة ، فليس هناك أدنى إشارة إلى محاضرات نلينو في « علم الفلك وتاريخه عند العرب» ولا محاضرات سنتلانا أو سلطان محمد اللذين سبقاه ولا ماسينون الذي عاصره ، رغم وجود إشارات توضح استفادته من الأخير .

سادسًا : عدم وجود خطة أو تصور محدد لمفهوم الفلسفة العربية سوى ذكر مقتطفات من أقوال الأوائل مع الإشارة لفضلهم تشجيعًا للخلف أن يحتذي بهم مع علو النغمة الحماسية والوعظية .

سابعًا : المكانة التاريخية التى تحتلها هذه المحاضرات باعتبارها امتدادًا للفلسفة العربية القديمة في العصر الحديث، تؤصل وتجدد ما يدرس في الأزهر ودار العلوم في الجامعة المصرية الوليدة من أستاذ مصري .

طنطاوي جوهري والثقافة الفلسفية

يهمنا في هذا الفقرة كي نصل إلى معرفة موقف طنطاوي جوهري من تاريخ الفلسفة ومراحلها المختلفة ومدى تعمقه في الثقافة الفلسفية وإلمامه بالمشكلات وتفصيلاتها والمصطلحات وتطورها أن نطرح سؤالاً أوليًا وهو : ما المصادر الفلسفية التى استقى منها الشيخ ثقافته الفلسفية ؟ وعما تعبر هذه الثقافة؟ وإلى أي مدى وصلت معرفته بها كما تعبر عنها كتاباته الفلسفية ؟

لقد درس الشيخ طنطاوي أولاً بالأزهر ثم درس العلوم الحديثة بدار العلوم . فلنا أن نتوقع دراسته للعلوم الأزهرية مثل : أصول الدين (= علم الكلام) وبعض الشروح والحواشي المنطقية السائدة مع العلوم الدينية المختلفة من قرآن وحديث وتفسير بالإضافة لما تعلمه في دار العلوم . إلا أن هناك مصدرًا آخر استمد منه الشيخ تكوينه العلمي ، هو القراءة الحرة المستمرة والتى تمثلت في المخطوطات القديمة بالكتبخانة الخديوية من جهة والترجمات التى قام بها بعض المتنورين العرب لكلاسيكيات الكتب الغربية مثل: ترجمات أحمد فتحي زغلول لكتب بنتام وجوستاف لوبون التى اطلع عليها كما نستنتج من دارسته «أمراضنا الاجتماعية» التى نشرها بالعددين ٦٤ ، ٦٥ بنشرة الاقتصادية المصرية . ويتضح إلمامه بكتب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف من شهادة المستشرقة الروسية مدام ليديف التى قرأ معها الأسفار الأربعة للشيرازي والإشارات لابن سينا وكتب الفارابي وابن عربي والرسالة القشيرية وغيرها .

وتعبر حصيلة طنطاوي جوهري الفلسفية عما وصلت إليه صورة الفلسفة لدى واحد من المثقفين المصريين في العقود الأولى من هذا القرن . ويمكن في هذا المجال أن نتذكر جهد محمد عبده

خاصة في رسالة التوحيد، وسوف نجد أن الأخير اهتم هتمامًا متعمقًا بأحد العلوم الإسلامية وقدم فيه عمله المهم، بينما ظل طنطاوي جوهري باقيًا على إخلاصه لفهمه للفلسفة باعتبارها حب الحكمة حب الطاقة البشرية . وهنا نتساءل عن نتاجه الفلسفي كما يظهر في كتبه التى نعرفها ، وقد أشرنا – فيما سبق – إلى كتاباته الفلسفية وهي : «رسالة الحكمه والحكماء»، «أصل العالم»، «مباحث فلسفية في الجغرافيا الطبيعية»، «محاضرات في الموسيقى العربية» بالإضافة إلى محاضراته في الجامعة الأهلية ودراساته عن « الفلسفة العربية»، و«مذهب دارون عند العرب»، و«السفسطائية»، و«الفلسفة عند العرب»، «بالإضافة إلى دراستين أساسيتين هما : « أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام» و«أين الإنسان؟» وغيرها .

والسؤال هو ماذا يا ترى كانت صورة الفلسفة عند طنطاوي جوهري في سياق هذا النتاج الذي قدمه لنا في الفلسفة العربية أولاً ثم صورة الفلسفة الغربية الحديثة كما ظهرت في مؤلفاته وترجمته لكتاب كانط في التربية ثانيًا ؟

لقد تناولنا محاضرات الشيخ الحكيم في الجامعة الأهلية التى عرض فيها لتعريف الحكمة وأقسامها ، والمصادر التى استقى منها مادته العلمية، وهذه المصادر لم تكن عربية فقط ، بل وجدناه يشير إلى كتب مترجمة وكتب أوربية -إنجليزية خاصة- وقد حرص في أحيان كثيرة على أن يضع المصطلح الأوربي إلى جوار المصطلح العربي ، بالإضافة إلى الإشارة الدائمة للفلاسفة والمؤلفين الأوربيين . فهو يقارن تقسيم العرب للعلوم بتقسيم بيكون ويذكر كلاً من شيشرون وسنيكا مع الغزالي ، كما يتناول فتلون والكونت دي سيجر إلى جوار طاليس وديمقريطس . ويستخدم مؤلفات : أزفلد كوليه «المدخل إلى الفلسفة» وسيديو « خلاصة تاريخ العرب» مع استخدامه لمؤلفات : ابن خلدون« المقدمة» وحاجي خليفة «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» .

وتظهر نزعته الفلسفية في رسالته القصيرة « أصل العالم» وهي -كما يذكر- مباحث في الجغرافيا الطبيعية وهي رد على رسالة أرسلت إليه يستفسر صاحبها عن أصل العالم .

ويحدد الشيخ إجابته في ميدان « علم ما وراء الطبيعة» وهو فن عزيز المطلب صعب المنال لا يشد إليه الرحال إلا الأقلون. ويعرف هذا العلم بأنه العلم الباحث في الأمور العامة، وهي لا تخص علمًا طبيعيًّا ولا رياضيًّا ... ومن أهم المسائل في علم ما وراء الطبيعة أصل العالم وتكوينه وكيف كان مبدؤه، وقد بحث في الإنسان في أقدم عصوره وأبعد دهوره ومن أول نشأته في هذا الوجود .

وهو في إجابته يعطينا صورة صادقة عن ثقافته العلمية والفلسفية، فهو يستشهد بشرح بخنر الألماني لمذهب دارون ، وبعرض لأدوار الفلسفة والرأي السائد الآن في أصل العالم ، ويذكر كلاً من : ابندوقليس ، ولابلاس وديمقريطس وطاليس وأبيقور وانكيمانس وبقية الفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو وانكاجوراس وبروتاجوراس وفيثاغورس، كما يذكر المدارس : الرواقية والسفسطائية وغيرها، مما يدل على فهم متكامل للفلسفة اليونانية .

ونفس الأمر نجده في «محاضرات في الموسيقى العربية » وكذلك في رسالته «الحكمة والحكماء» حيث يعرض لأقسام الحكمة (اهتمامات الفلاسفة)، فمنهم من ولع بجمال هذا العالم، فبحث عن الأفلاك والكواكب والعناصر كطاليس اليوناني وفيثاغورس، ومنهم من لم يعن إلا بنظام الأمة وحكومتها وتهذيب النفس وحسن الخلق كسولون، ومنهم من آثر تهذيب النفس ولم يعبأ بالعالم والطبائع كديوجينس الكلبي ... ومنهم من جمع بين الأمرين كابن سينا والفارابي وابن رشد وأضرابهم، فأولئك هم قواد الأمم حقيقة ... ويشير إلى الفلاسفة والعلماء الغربيين الذين قلبوا النظام العلمي في ديارهم مثل بيكون ولوثر وسبنسر ودارون وغيرهم .

وتتجلى ثقافته الفلسفية في توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها في كتاباته الخاصة، يظهر ذلك بأدق صورة في كتابه (أين الإنسان؟) حيث نجد مصطلح الفلسفة عنوانًا لعديد من الفصول: الفصل السادس أنواع الحكومات والفلاسفة، والتاسع : الفلسفة العتيقة والفلسفة الجديدة، والعاشر المنطق والأخلاق والسياسة ، وفي الفصل الثاني يستشهد بأقوال كانط في التربية. وفي السادس يعرض آراء أرسطو واسبنسر ودارون وينتقدها ، ويبين في الفصل التاسع أن نظرية التطور

والبقاء للأصلح لا ترجع إلى دارون فقط بل إلى إبيقور أيضًا ، ويخبرنا في الفصل الثاني عشر «إن بعض العلماء هم الذين اهتموا بالمشكلة السياسية وحاولوا إقرار السلام بين البشر ، ويذكر من هؤلاء هربرت سبنسر الإنجليزي والفاضل اللورد ايفبرى والعلامة ماركس الإلماني والمستشرق المدام ليديف (جلنار الروسية) وكانط الألماني . كما يذكر من العلماء اسحق نيوتن في الفلك وداروين في الفلسفة واسبنسر الإنجليزي، وفلامريون الفرنسي الذي اكتشف جيولوجيا طبقات الأرض ، والاشتراكيون وأديسون الأمريكي . كما يشير إلى القطب الشيرازي والأسفار الأربعة . ويتوقف عند لغز قابس ومعناه الأخلاقي.

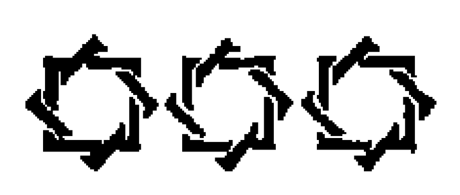
ونجد نفس الموقف في «أحلام في السياسة والسلام العام » وهي كما يشير في المقدمة «مباحث في الحكمة والفلسفة والعلوم العقلية والدينية» ويشير إلى مراجعه التى تحتوي على عدد من المراجع العلمية الإنجليزية . ويتجاوز في هذه الكتابات الفلاسفة العرب واليونان والأوربيين المحدثين .

لقد اطلع الشيخ على بعض الكتب الفلسفية الإنجليزية أو المترجمة إليها مثل كتاب أزفلد كوليه «المدخل إلى الفلسفة» وكتاب« التربية» لكانط الذي ترجمته السيدة أنَتّ تشرتون إلى الإنجليزية ونقلها الشيخ إلى العربية، وتحتاج هذه الترجمة المبكرة لأحد كتب كانط إلى إشارة خاصة وأن كانط قد عرف في العربية من قبل هذا التاريخ من خلال محاضرات ماسينون والكونت دي جلارزا والمقالات التى نشرت بالمجلات المصرية. حيث نشر العقاد مقالين عن كانط عام ١٩٢٤م ، وقد تأثر بهما أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين كما يشير إلى ذلك في كتابه «الجوانية»، وكتب إبراهيم حداد في المجلد الرابع عشر من مجلة العصور في أكتوبر ١٩٢٨م عن « إيمانويل كانط: أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر» كما نشر حنا خباز فصلاً مهمًا عن كانط في كتابه عن «فلاسفة الأدهار» .

إلا أن أهمية ترجمة طنطاوي جوهري لكتاب كانط في التربية ترجع إلى أنها وضعت بين يدي الباحثين مادة مهمة لموضوع كثر الجدل فيه يهم الأسرة والمربي والمعلمين، وقد توالت الأبحاث حول التربية عند كانط فكتب

حسن كامل عن «هيلفتيوس وكانط وأثرهما في التربية» في المجلد ٨٨ بالمقتطف . كما أثار د. محمد فتحي الشنيطي في الكتاب التذكاري عن عثمان أمين « خواطر كانط في التربية» ودرس عبد الرحمن بدوي « فلسفة الدين والتربية عند كانط » ١٩٨٠م وأخيرًا د. سهام محمود العراقي تناولت « فلسفة كانط في التربية » ١٩٨٤م . لقد طلبت مجلة النهضة النسائية من الشيخ الحكيم أن يكتب عدة مقالات بها . ويخبرنا أنه لم يجد « موضوعًا أشرف ولا أجل ولا أكمل من موضوع يفضل تربية الطفل في مهده ويصلحه في طفولته ويصقله في شبابه ويسعده في نشوئه ويزيده كمالاً وجمالاً في سائر أيام حياته ، ولم يجد أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط» .

ويهدف الشيخ من الترجمة إلى بيان فائدته العملية في تربية النشء وتعليم المربين كيفية التربية . والعمل في الحقيقة ليس ترجمة حرفية كاملة للكتاب ، بل هو أقرب إلى التلخيص منه إلى الترجمة . ولا نهدف من هذه الإشارة إلى عرض الكتاب أو تلخيص التلخيص ، فقط نشير إلى كونه محاولة مبكرة في نقل أحد النصوص الفلسفية ، وهي محاولة يمكن مقارنتها بجهد محمود الخضيري الذي نقل واحدًا من أهم كتب ديكارت على الإطلاق وهو «المقال في المنهج» وهي ترجمة أساسية مزودة بتعليقات وشروح ودراسة نقدية وافية عن مؤسس الفلسفة الحديثة اعتمادًا على أمهات المراجع الغربية، وقد صدرت قبل صدور ترجمة طنطاوي جوهري لكانط ، وبمقارنة العملين يظهر اختلاف الغرض حيث اهتمام الشيخ عملي موجه لجمهور عريض، بينما اهتمام الخضيري اهتمام علمي معرفي موثق يخاطب المتخصصين قبل مخاطبته للمثقف العام، يقدم منهجًا في الترجمة من أجل خدمة وفهم التراث الفلسفي العربي بإحياء مصطلحه وبعث لغته، وهذا ما لا نجده لدى الشيخ الحكيم. ومع ذلك فللشيخ فضل المحاولة والاجتهاد والشغف الدائم بالفلسفة؛ مما جعله يتجاوز كتب التراث الصفراء ويتطلع لمعنى الفلسفة الحقيقي كما يطالعه في كتب الفلسفة العربية، ويقدم لنا درسًا فلسفيًا حديثًا في الجامعة المصرية القديمة .





نقض الأحكام في الفقه الإجرائي الإسلامي(*)

د. محمد كمال الدين إمام

أولاً : تأصيل الفقه الإجرائي في الإسلام :

يقوم الفقه الإجرائي في الإسلام على مبدأين أساسيين هما :

المبدأ الأول : حجية الأحكام : والتي تعني أن الحكم متى صدر صحيحًا فإنه يمنع الخصم من العودة إلى دعواه ، ويمنع القاضي من التعرض للحكم بالنقض والإبطال ، سواء كان القاضي نفسه أو غيره من القضاة .

المبدأ الثاني : عدالة الأحكام : لأن الحكم في الإسلام أساسه العلم ، ومضمونه الصدق ، وغايته العدل . فإذا تعارضت الحجية مع العدل انتصر القضاء للعدل تطبيقًا لعلو أحكام الشريعة .

إن الحكم القضائي - في الغالب الأعم - عنوان للحقيقة ، وهو بهذا المعنى يكتسب الحجية والبقاء ، ولكن القاضي بشر يخطئ ويصيب ، وقد يخطئ فيما يستوجب تصحيحه ؛ لأن صدور الحكم مخالفًا للأحكام الشرعية غير الاجتهادية يمنع حجيته ، ويجب نقضه وإعادة النظر فيه .

والفقه الإجرائي - شرعيًّا كان أو وضعيًّا - يتغيا أهدافًا ثابتة ، ويؤدى وظائف دائمة ، ولكنه متغير في أساليبه، متطور في صوره وأشكاله ؛ مما يجعله مفتوحًا لتلقي الخبرة البشرية التى تستهدف عدالة الحكم وتصون حجيته واستقراره ، بما يجعل حركته قادرة على استيعاب حركة الزمان والمكان ،

(*) بحث مقدم لندوة الإجراءات الجنائية في الإسلام ، لندن ، ٢٢ / ١٠ / ١٩٩٧م .

والقطيعة بين الفقه والمجتمع يأتي بها جمود الفقهاء، أو تمرد الأمراء، بل إن جمود الفقهاء بتضييق دائرة الاجتهاد يقطع الطريق أمام نمو العقل الفقهي، ويفسح المجال أمام الحكام لتبني تشريعات سياسية، تكرس الفجوة بين النص الشرعي والواقع الاجتماعي .

والفقه الإجرائي في الإسلام حقيقة واقعة يلتمسه الباحث في موسوعات الفقه، وكتب أدب القاضي، ورسوم القضاة وأخبارهم وطبقاتهم، وفيما صنف في النوازل والأحكام، وما ألف في علم الوثائق ونصوص التوثيقات، وكما يقول بحق العلامة فرج السنهوري: « ومن ينظر في الفقه نظرة فاحصة صادقة يرى أن الروح التى أملت على الفقهاء أحكام الإجراءات القضائية، ليست إلا وليدة المحافظة على المتقاضين، وصيانة القضاء، وتوقير رجاله، وسلوك أقرب الطرق وأسهلها لإيصال الحقوق إلى أربابها، وإن أكثر هذه الأحكام لم ين على نص خاص من كتاب أو سنة، بل يعتمد على رعاية المصلحة والتعليل بالمعقول » .

إن نظرة عادلة إلى تطور الأحكام وما طرأ عليها تحملنا على اعتقاد أن الفقهاء يرونها من الأمور التى تختلف باختلاف البيئة والزمان، فقد كان المتقدمون يذهبون إلى أن للقاضي أن يقضي بعلمه، ولكن من جاءوا بعدهم منعوا ذلك لفساد الزمان، وقد كانوا يقولون بأنه لا يقضي على غائب، لكن لما كثر التحايل على ضياع الحقوق أجازوا القضاء على الغائب صيانة لها، وأجازوا كتاب القاضي إلى القاضي على غير القياس للضرورة، وكانوا يخصونه أولاً بمسائل معينة ثم جاء من عمم، وكذلك الحال في تزكية الشهود، وتلقين الشاهد، والاعتماد على الأدلة الخطية، وأشباه هذه أكثر من أن تحصى، وما كان منهم إلا رعاية للحقوق، وتسهيلاً للوصول إليها .

ولقد كانوا يحلون التجربة في هذه المسائل محلها اللائق بها، ولهذا قالوا: إن الفتوى على قول أبي يوسف في مسائل القضاء لأنه مارسه، والأحكام التى قرروها في هذا الباب قد أدت واجبها حق الأداء، وأثبتت التجربة في عصرهم وبعده أنها وافية بالغرض، وفي ذروة العدالة[1]، ويظن البعض أن التطبيق

(١) فرج السنهوري : كفاية المتخصصين، القاهرة، ١٩٣٥م، ص١٨-١٩ .

الفقهي المعاصر لقانون إسلامي لابد أن يفلت من النص حتى يلائم العصر ، وانقسم الكاتبون بغير العربية في هذا الصدد إلى فريقين :

الفريق الأول : ويقف على رأسه «ساوس باشا» أحد مشاهير وزراء الأتراك في بداية هذا القرن ، فقد أعلن أن الإسلام يحتضن كل نتاج حضارى في مجال النظم ، وأن السياسة الشرعية ـ وهي سلطة ولي الأمر ـ يمكنها أسلمة كل النظم الأوربية والحديثة .

الفريق الثاني : ويتزعمه المستشرق الهولندى « سنوك هينجرونج» وقد هاجم بشدة آراء «ساوس باشا» معتبره غير مؤهل للفصل في الموضوع ، ويرى أن الإسلام غير متغير وأن الفقه الإسلامي قدّ بصفة نهائية ، ولا شيء يسمح بتطور الفقه الإسلامى أكثر من ذلك ، ويقول: (إن الإسلام يجب أن ينكر كلية ماضيه التاريخي لكي يدخل في الطريق الذى يرسمه له «ساوس باشا»[1]) .

ورأى المستشرق الهولندى تبعه كثيرون بعد ذلك أمثال « جولد زيهر» و « شاخت» وغيرهما .

إن رفض كل إمكانية للتطور في الفقه الإسلامى أمر يجاوز الحقيقة ؛ لأن فقه المسلمين يتطور داخليًا بوسائله الخاصة ، ويشبع كل الحاجات الجديدة للمجتمع الذى يحتكم إليه ، وقد تغيرت الأحكام وتطورت ـ خاصة في المجال الإجرائي ـ ولكنه تطور أفصح عن حقيقته العلامة « ابن عابدين» في رسالته « رسم المفتي» حيث قال بعد أن أورد طائفة من المسائل التى تغيرت: «فهذه كلها تغيرت أحكامها بتغير الزمان ، إما للضرورة ؛ وإما للعرف ، وإما لقرائن الأحوال ، وكل ذلك غير خارج عن المذاهب ؛ لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها، ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها » ثم قال نقلاً عن «المقدسي» : «والأحكام تختلف باختلاف الأيام»، ثم نقل عن « ابن قاسم » أنه يعمل باعتبار أحوال الناس وما هو الأرفق بهم ، وما ظهر عليه التعامل ، ثم قال : « فقد ظهر لك أن جمود المفتى أو القاضي على ظاهر المنقول مع ترك العرف والقرائن الموضحة ، والجهل بأحوال الناس يلزمه

---

(١) راجع في عرض هذه الآراء بالتفصيل والرد عليه رسالة أستاذنا د/ محمد فؤاد مهنا « دور القاضي في القانون الإنجليزي والفقه الإسلامي المقارن » باريس ، مكتبة أرثر برسو سنة ١٩٣٠ الفصل الرابع من ص ٣٣٦ ـ ٣٥٦ .

تضييع حقوق كثيرة ، وظلم خلق كثيرين» .

وسلطة ولي الأمر تغطي كل المساحات الشاغرة في القانون ـ موضوعيًا وإجرائيًّا ـ ولا يصح في تصرف من التصرفات أو حكم من الأحكام التى تسن لتحقيق مصلحة عامة أن يقال إنه مناقض للشريعة ، بناء على ما يرى فيه من مخالفة ظاهرية لدليل من الأدلة ، بل يجب تفهم الأدلة وتعرف روحها ، والكشف عن مقاصدها وأسرار التشريع فيها ، والتفرقة بين ما ورد على سبب خاص ، وما هو من التشريع العام الذي لا يختلف ولا يتبدل، فإنه مخالفة النوع الثاني هى الضارة المانعة من دخول أحكام السياسة في محيط شريعة الإسلام[1] ؛ لأن تصرف ولي الأمر منوط بمصلحة الرعية ، ومقيد بمبدأ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

وخلاصة القول فإن الدين الإسلامي ـ في مجال الحكم وتنظيم السلطات ـ لم يأت بضرب معين ؛ لأن ذلك خاضع لمقتضيات كل زمان ومكان ، وتابع لما تتطلبه حال الأمم ودرجة نضوجها ، ومنوط بالمصلحة وما يؤدى إليه الاجتهاد ، ولكنه مع ذلك لم يغفل قاعدة من القواعد الأساسية التى يبنى عليها الحاكم العادل[2] ، وفي المجال الجنائي فإن كثيرًا من التطورات المعاصرة يمكن دمجها في النظام الجنائي الإسلامي، « فالاعتراف بالتدابير الاحترازية مثلاً ـ وقد أقرت الشريعة الإسلامية نماذج لها ـ وتقرير نظام الفحص السابق على الحكم، وما يرتبط به من إعداد «ملف الشخصية» وإنشاء سجون متخصصة بما بما في ذلك المؤسسات المفتوحة وشبه المفتوحة ، وإعداد مبان حديثة للسجون، وفقًا للاشتراطات العلمية إلى غير ذلك من نظم التأهيل وتفريد الجزاء الجنائي ، وهي أساليب معاصرة لا تعارض بينها وبين الشريعة الإسلامية ؛ لأن من أصولها رعاية مصالح العباد ، بل الكثير منها يمكن تخريجه في ضوء علم أصول الفقه ، والقواعد الفقهية .

ولكن من التطورات المعاصرة ما يمكن أن يتعارض مع الشريعة الإسلامية، فدعوة العلم العقابي المعاصر ـ خاصة في مدارس الدفاع الاجتماعي ـ إلى إدماج العقوبات والتدابير في نظام قانوني واحد، يتيح للقاضي أن يختار التدبير

(١) عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية، القاهرة، ١٩٥٣م،ج ١، ص ٢١ .
(٢) علي الخفيف، السياسة الشرعية، القاهرة، سنة ١٩٣٥م، ص ١٦٢ .

الملائم للتأهيل الخاص بالمجرمين ، يرد عليه استثناء إسلامي يتعلق بجرائم الحدود والقصاص ؛ حيث تتلاشى السلطة التقديرية للقاضي ، والقاعدة العامة أن النظم المعاصرة ـ موضوعية وإجرائية ـ تخضع للشريعة الإسلامية بالمفهوم الشامل الواسع الذي يتبناه هذا البحث ، ويكفي للإشارة إلى تقدم الفقه الإجرائي عند المسلمين، معرفة السجن وأحكامه ، والسجين وأحواله ، وهذه السجون كانت حالتها حسنة في صدر الإسلام ، فكان ينفق على من لا مال له من بيت المال ، ويفرج عن المريض إن لم يوجد من يعوله في السجن ، وكان يجوز لأهل المسجونين وجيرانهم أن يزوروهم ، ويجوز أن يفرج في بعض الأحوال عن المسجونين بكفالة شخصية[1] ، بل إن فساد أحوال السجون لقى تحديًا نقديًا من منظور إسلامي يصفه « المقريزي » قائلاً : وأما الحبس الذي هو الآن فلا يجوز عند أحد من المسلمين ، وذلك أنه يجمع الجمع الكثير في موضع يضيق عنهم غير متمكنين من الوضوء والصلاة، وقد يرى بعضهم عورة بعض، ويؤذيهم الحر في الصيف والبرد في الشتاء ، ... وأما سجون الولاة فلا يوصف ما يحل بأهلها من البلاء ، واشتهر أمرهم أنهم يخرجون مع الأعوان في الحديد حتى يشحذوا وهم يصرخون في الطرقات من الجوع ، فما تصدق به عليهم لا ينالهم إلا ما يدخل بطونهم وجميع ما يجتمع لهم من صدقات الناس ، يأخذه السجان وأعوان الوالى، ومن لم يرضهم بالغوا في عقوبته»[2] .

ثانيًا : الطعن في الأحكام في الفقه الإسلامي :

القضاء حكم ملزم عند كافة المذاهب الإسلامية ، ومن أفضل تعريفاته قول « الخطيب الشربيني » هو « إلزام من له الإلزام بحكم الشرع »[3]، وقد نظمه الفقه الإسلامي محكمة وولاية وحكمًا .

أما المحكمة فقد تناولتها كتب الفقه وعبرت عنها بلفظ مجلس القضاء ، ومجلس الحكم ، وواقع الأمر أن رجال الفقه الإسلامى تكلموا عن مكان المحكمة بأوسع مما تكلم فيه رجال القانون، واشترطوا فيه أن يكون ظاهرًا

(١) د/ حسن نشأت، شرح قانون تحقيق الجنايات، ط أولى، سنة ١٩٢١م، ج١ ، ص ٨٥ .
(٢) المقريزي ، الخطط مطبعة بولاق، ج٢، ص ١٨٧ .
(٣) الخطيب الشربيني، مغنى المحتاج ، تصوير بيروت، ج٤، ص٣٧١ .

معلومًا للناس ، رحبًا فسيحًا لا يضيق بالمترددين عادة ، وأن يكون في وسط المدينة حتى يتساوى الناس في الوصول إليه[١] .

أما الولاية فقد تناولتها كتب الفقه بالتفصيل من كل جانب بما يكفل سلامة الحكم ، ونزاهة القاضي واستقلاله .

وأخيرًا الحكم الذى هو وعاء الحقيقة والكاشف عنها ، وكان القاضي يسبب حكمه ، ويرجع إلى أقوال الفقهاء ليعرف حكم الشريعة في النزاع المعروض عليه ، ويدل على ذلك ما رواه عمر بن خالد عن قضاء إبراهيم بن الجراح الذى تولى قضاء مصر سنة ٢٠٤ هـ ، إذ قال: « ما صحبت أحدًا من القضاة كإبراهيم ابن الجراح ، كنت إذا عملت له المحضر وقرأته عليه أقام عنده ما شاء الله أن يقيم ، ويرى فيه رأيه ، فإذا أراد أن يقضي إليّ لأنشئ منه سجلاً . فأجد في ظهره قال أبو حنيفة كذا ، وفي سطر قال ابن أبي ليلى كذا ، وفى آخر قال أبو يوسف كذا ، وقال مالك كذا ثم أجد على سطر منها علامة كالخط فأعلم أن اختياره وقع على ذلك القول؛ فأنشئ منه السجل ، وقد قضت المادة ١٨٢٧ من مجلة الأحكام العدلية - وهي تقنين للفقه الحنفي - بتسبيب الأحكام ونصت على « بعد ما يتم الحاكم المحاكمة يحكم بمقتضاها ، ويفهم الطرفين ذلك، وينظم إعلامًا حاويًا للحكم والتنبيه مع الأسباب الموجبة[٢] .

فمتى صدر الحكم صحيحًا اكتسب الحجية التى تمنع إعادة النظر فيه، وهي كما يعرفها الفقهاء «ما منعك من مطلوبك ، أوما دفع عنك قول مخالفك»، ولكن ذلك لا يسد كل أبواب الطعن؛ لأن عدالة الحكم ، وعدم عصمة القاضي ، وعلو أحكام الشريعة ، تفتح أبواب الطعن في الحكم القضائي بصورة متوازنة تحمى استقرار الإنصاف، وتحول دون استمرار الإجحاف .

١- حماية حكم القاضي :

تكاد تتفق المذاهب الإسلامية على احترام حكم القاضي، وحمايته من الإلغاء ، يقول صاحب معين الحكام وهو حنفي المذهب « لا يجوز للقاضي أن ينظر في أقضية غيره »[٣] .

(١) د/ محمود محمد هاشم ، النظام القضائي الإسلامي، القاهرة، سنة ١٩٤٨م، ص ١٢١ - ١٢٣ .
(٢) د/ صلاح الدين الناهي، مبادئ التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي. مجلة القانون المقارن، العراق، عدد ٣ سنة ١٩٦٧م، ص ٤٢.
(٣) الطرابلسي ، معين الحكام ، ص٣ .

ويقول الإمام الشافعي: «وليس على القاضي أن يتعقب حكم من كان قبله»[1].

ويقول ابن قدامة الحنبلي: « وليس على الحاكم تتبع قضايا من كان قبله؛ لأن الظاهر صحتها وصوابها ، وأنه لا يلي القضاء إلا من هو أهل للولاية»[2].

ويقول ابن فرحون المالكي: « وأما العالم العدل فلا يتعرض لأحكامه بوجه إلا على وجه التجويز لها إن عرض عارض بوجه خصومة »[3] .

ولا ينفرد بذلك الفقه السني ، بل هو رأي الشيعة أيضًا ، يقول أحد فقهاء الفقه الجعفري: « الفقه الجعفري صريح بعدم قبول الحكم للتميز ؛ لأنه صادر عن مجتهد عادل ، وقد استفرغ وسعه في إحقاق الحق على ضوء الدليل، فلا يجوز نقضه؛ لأن نقضه معناه الرد عليه »[4] .

والفقه الإسلامي في ذلك الرفض للتعقب متناسق مع قواعده ، والتى لا تولى القضاء إلا المجتهد ، ولا تقر نقض الاجتهاد بمثله ، بل هم يخشون من ذلك الطعن في نزاهة القاضي بالتجرؤ على حكمه ، والتسلسل في الأحكام الذي يعبر عنه ابن العربي بقوله: « ... فأما أن ينظر القاضي فيما حكم به قاض فلا يجوز له ؛ لأن ذلك يتداعي إلى ما لا آخر له ، وفيه مضرة عظمى من جهة نقض الأحكام ، وتبديل الحلال بالحرام، وعدم ضبط قوانين الإسلام » ، ويرى البعض أن جمهور الفقهاء ينبى رأيهم في عدم جواز تتبع الأحكام القضائية دون طلب من صاحب الحق مشفوع ببينة شرعية على استحقاق الحكم للنقض على أمرين .

الأمر الأول : أن الظاهر أن الحاكم لا يولى القضاء إلا من هو أهل للولاية، فكان الظاهر من أحكامه الصحة .

الأمر الثاني : أن القاضي الجديد وظيفته النظر في مستأنف الأحكام دون ماضيها[5].

وهذا الرأي ليس صحيحًا على إطلاقه؛ لأنه مبني على فكرة وحدة درجات التقاضي عند المسلمين ، بينما اتسع التاريخ القضائي لفكرة المحكمة الأعلى ، ممثلة في ديوان المظالم ، وسلطة

(١) الشافعي ، الأم، ج٦، ص٣٠٨ .

(٢) ابن قدامة، المغنى، ج٩، ص ٥٨ .

(٣) ابن فرحون، الحكام، ج١، ص ٨٢ .

(٤) محمد صادق : القضاء الإسلامي، مجلة القضاء العراقية، عدد ١ ، ٢، سنة ١٩٦١م.

(٥) د/ عبد الحسيب عطية ـ حجية الحكم الجنائي في الفقه الإسلامي، جامعة الأزهر، سنة ١٩٨٩م .

ولى الأمر ذاته ، وهو ما اعتمدت عليه مجلة الأحكام العدلية في المادة ١٨٣٨ ونصها « إذا ادعى المحكوم عليه بأن الحكم الذي صدر في حق الدعوى ليس موافقًا لأصوله المشروعة ، وبين جهة عدم موافقته، وطلب استئناف الدعوى يحقق الحكم المذكور، فإن كان موافقًا لأصوله المشروعة يصدق وإلا يستأنف» والأساس في هذه المادة قاعدة: « أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد» ؛ لأن الاجتهاد الأول قد تأيد بالقضاء والحكم، فهو يرجح على اجتهاد القاضي الثاني ؛ ولأنه يجب أن يحمل القضاء والحكم على الصحة بقدر الإمكان ، فالحكم الأول صحيح إلا إذا خالف الكتاب والسنة والإجماع؛ لأنه بذلك مردود وحجيته ممنوعة .

ويستوى في عدم جواز نقض الأحكام القضائية باجتهاد مخالف أن يتعقب القاضي أحكام نفسه ، أو أحكام غيره ؛ لأن الحجية التى تحمى الحكم تشملهما معًا .

٢ـ صيانة العدالة القضائية :

العدل قوام الشريعة ولا يحول دون العدل حكم ، أو يمنع منه قضاء ، بل إن الفقه الإجرائي الإسلامي ، وإن أجاز لولى الأمر توزيع الاختصاص على محاكم متعددة نوعًا ودرجة ، إلا أنه لا يتسع لفكرة المواعيد التى يستقر الحكم بعدها ويكتسب حجية مطلقة ؛ لأنه عند التعارض بين الحجية والحقيقة ، تصبح الحقيقة أجدر بالرعاية في الفقه الشرعي ، فالحكم البات عند الوضعيين يصبح عنوانًا للحقيقة بمجرد استنفاد طرق الطعن فيه ، والأمر هنا لا يعدو مجرد افتراض ، والقول به يجعله أقوى من الحقيقة نفسها ، وهنا يرجح الفقه الشرعي على الفقه الوضعي ؛ لأنه استبدل الحقيقة بالافتراض ، وهكذا وضعت الشريعة الإسلامية أساسًا متينًا لنقض الحكم ؛ لأن قضايا القضاة ـ كما يقول الصدر الشهيد ـ التى ترفع إلى القاضي لا تخلو من ثلاثة أوجه : إما أن تكون جورًا بخلاف الكتاب أو السنة أو إجماع العلماء ، أو تكون في محل الاجتهاد إذا اجتهد فيه العلماء ، أو بقول مهجور .

ففي الوجه الأول : فالقاضي الذي ترفع إليه القضية ينقضها ولا ينفذها ، وحتى لو أنفذها ثم رفعت إلى قاض ثالث فالثالث ينقضها؛ لأنه متى خالف الكتاب والسنة والإجماع كان باطلاً

وضلالاً ، والباطل لا يجوز الاعتماد عليه.

وفي الوجه الثاني : إذا قضى بقول البعض ، وحكم بذلك ثم رفع إلى آخر يرى خلاف ذلك ، فإنه ينفذ هذه القضية ويمضيها ، حتى لو قضى بإبطالها وبنقضها ثم رفع إلى قاض آخر فإن هذا القاضي الثالث ينفذ قضاء الأول ويبطل قضاء الثاني ؛ لأن قضاء الثاني كان في موضع الاجتهاد ، والقضاء في المجتهدات نافذ بالإجماع، فكان الثاني بقضائه ببطلان الأول مخالفًا للإجماع ومخالفة الإجماع ضلال وباطل ، فلا يجوز الاعتماد عليه .

وفي الوجه الثالث قول مهجور.............. إلخ[1] .

والنص صريح في تحديد الموقف الفقهي من نقض أحكام القاضي المخالفة لما ليس محلاً للاجتهاد ، وهو بذلك يقترب من قضاء محكمة النقض عند المعاصرين ، وهو ليس درجة من درجات التقاضي ، ولكنه محكمة قانون، لا تطرح أمامها وقائع الدعوى ، ولا يتسع صدرها للدليل الجديد وإنما تراقب سلامة تطبيق النصوص .

وقد أخذ البعض من هذا النص للإمام الخصاف أنه يقر جواز نظر القضية على مراحل ثلاث مما يعتبر معه القاضي الأول كقاضي ابتدائي وفق ما تقرره التشريعات الحديثة ، والقاضي الثاني كمرحلة استئنافية ، ثم أخيرًا القاضي الثالث كمرحلة نقض ، .... مما يؤكد القول بأن الفقه الإسلامي قد عرف استئناف الأحكام ونقضها » .

والرأي عندي أن هذا تعسف في قراءة النص ، وتأويل غير مستساغ ؛ لأن النص في سياقه لا يشير إلى تعدد درجات التقاضي ، فلم تكن نظامًا مقررًا ، و لم يدر بخلد القاضي الإسلامي القديم فكرة النقض أو الاستئناف بمعناها المعاصر ، ولكن هذا لا يوصد الباب أمام تنظيم معاصر للقضاء يوجد فيه نظام للنقض ، ودرجة استئنافية في المحاكم ، ورفض[2] ذلك من البعض لا يسنده عقل أو نقل، فيجوز لولى الأمر أن يختار تنظيمًا آخر فيعين قاضيًا أو

(١) الصدر الشهيد : شرح أدب القضاء، بغداد، تحقيق محيي سرحان، ج٣، ص١٠٩ - ١١٠ .

(٢) يرفض د. عبد الحسيب عطية مع جانب من المعاصرين فكرة التقاضي على درجات - راجع رسالته « حجية الحكم الجنائي»، مرجع سابق، ص ٢٤٨ .

أكثر للنظر في الدعاوى بدرجة أولى ، ويعين قضاة آخرين ينظرون في الأحكام التى تصدر من الدرجة الأولى فيفسخونها إن كانت مستحقة للفسخ ، ويؤيدونها ويمضونها إن كانت مستحقة للإمضاء ، وفي حالة الفسخ يصدرون أحكامًا جديدة محلها، ثم هذه الأحكام الجديدة التي أبرموها ترفع إلى الجهة المختصة بنقض وإبرام الأحكام، فتنقض المستحق للنقض ، وتبرم الصحيح ، والدليل على ذلك أن الفقهاء أجازوا أن ينظر في حكم القاضي قضاة متعددون»[1].

وينتقض الحكم طبقًا لآراء جمهور الفقهاء وأصحاب المذاهب الأربعة بما يلي :

أ ـ إذا جاء الحكم فيما قضى به مخالفًا لنص في كتاب الله أو سنة رسوله أو الإجماع ، والمخالفة هنا تجيء من الخروج على الحكم ذاته كأن يورث القاضي الأنثى مثل الذكر ، والقاعدة الإسلامية في الميراث عند تساوى الطبقة قوله تعالى: ﴿ **للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾.

وقد تجيء المخالفة من فساد البينة أو الدليل الذى قام عليه الحكم ، كحكم شهادة غير المسلمين على عقود الزواج بين المسلمين .

ب ـ الحكم من قاض غير مختص أو غير مستوف للشروط .

قد يصدر الحكم قاض فقد صلاحيته للحكم ، كالقاضى الذي يصدر حكمًا في مسألة لنفسه أو أحد أصوله وفروعه أو زوجته ، أو يصدر الحكم من قاض خارج ولايته المحددة زمانًا أو مكانًا أو نوعًا ؛ لأن قواعد الاختصاص التى تصدر عن ولي الأمر بما له من سلطة السياسة الشرعية يعد الخروج عليها سببًا من أسباب نقض الحكم .

وفي كل الأحوال فإن نقض الحكم لا يكون إلا بأدلة جديدة يتيقن منها بطلان الحكم ، فالشبهة بصفة عامة لا تكفي .

«ويمكن القول في ظل القواعد السابقة إن الشريعة الإسلامية تتسع لتستوعب وتقبل نظم الطعن في الأحكام المقررة في الوقت الحالي ، سواء في ذلك طرق الطعن بالاستئناف ، الذي يجيز طرح المنازعة من كل جوانبها الواقعية والقانونية أمام محكمة الطعن ، أو الطعن

(١) عبد الكريم زيدان : أحكام التضاد في الشريعة الإسلامية ، ص ٢٧٩ .

بالنقض ، الذي تقتصر فيه رقابة المحكمة العليا على سلامة تطبيق المبادئ القانونية، وذلك كله مع تحفظ مهم ينبغي أن يكون محل نظر ، وهو أنه إذا ما اعتنقت المحكمة المطعون على حكمها تفسيرًا معينًا لقاعدة أو مبدأ ، وكانت لها أسانيدها المبررة لهذا التفسير ، لا يصلح طبقًا لأحكام الشريعة أن يكون وجهًا لإلغاء الحكم ؛ ذلك لأن التفسير هنا إن هو إلا ضرب من ضروب الاجتهاد ، يصدق عليه ما يصدق على الاختلاف في الاجتهاد ، الذي استبعده فقهاء الشريعة الإسلامية من أسباب نقض الحكم، وفي ذلك تختلف الشريعة الإسلامية اختلافًا كبيرًا عن الأنظمة الوضعية التى تجعل لمحكمة الطعن الحق في إلغاء الحكم إذا كان التفسير الذي اعتنقته المحكمة المطعون على حكمها لا يوافق رأى محكمة الطعن ، سواء كان الطعن بالاستئناف أو النقض » .

كل ذلك كما قلنا بدليل جديد يقوم دافعًا للحكم السابق قاضيًا بإبطاله ، بصورة متيقنة لا محتملة ، وتستثنى من ذلك الأحكام القضائية في مجال الحدود والقصاص ، حيث يجوز الطعن فيها بالشك والشبهة المحتملة ، خلافًا للقواعد العامة عند الفقهاء الخاصة بحجية الأحكام اعتمادًا على القاعدة الفقهية التى تنص على « درء الحدود بالشبهات» ، ولم يعارض في ذلك من الفقهاء إلا ابن حزم الظاهرى حيث يقول: « إن الحدود لا يحل أن تدرأ بشبهة، ولا أن تقام بشبهة ، وإنما هو الحق لله ولا مزيد ، فإن لم يثبت الحد لم يحل أن يقام بشبهة لقول رسول ا لله صلى الله عليه وسلم : «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام» ، وإذا ثبت الحد لم يحل أن يدرأ بشبهة لقول الله تعالى: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا** ﴾ ومن جهل أَوَجَبَ الحد أم لم يجب ففرضه أن لا يقيمه؛ لأن الدماء والأعراض حرام ، وأما إذا تبين وجوب الحد فلا يحل لأحد أن يسقطه؛ لأنه فرض من فرائض الله تعالى[١] .

والخلاف بين الظاهرية والجمهور ينحصر في الشبهات الطارئة ؛ لأن الشبهات المقارنة تسقط الحد عند الجميع، سواء كان شبهة بالفعل أوبالفاعل أو بالمحل .

---

(١) ابن حزم : المحلى، جـ١١، صـ١٥٣ ـ ١٥٥ .

خلاصة البحث :

لقد أردنا من هذا البحث الموجز الوصول إلى ثلاث نتائج :

الأولى : أن المسلمين لديهم فقه إجرائي غني وثري ، ويمكن التعرف عليه من خلال موسوعاتهم الفقهية وكتب القضاء والنوازل والأحكام .

الثانية : أن الشريعة الإسلامية عرفت الطعن في الأحكام ووضعت له حدودًا تتفق مع قواعدها الفقهية ، والنسق الفقهي في ذلك يدور حول المصالح ، وتحكمه قاعدة تغير الأحكام بتغير الأيام.

الثالثة : أن تعدد درجات التقاضي بصورته الحالية مستحدث لم يعرفه الفقه، ولكن السياسة الشرعية تستوعبه طالما يحقق مصالح العباد ، ويحمي الأحكام القضائية من الفساد .



أبحاث

الاجتهاد في تحقيق المناط وأنواعه وضوابطه

د. رمضان الحسنين جمعة(*)

القسم الأول

الاجتهاد في تحقيق المناط

ضرورة الاجتهاد وخطورته:

إن من حكمة الله في شريعته أنه -سبحانه- شرع لنا أمورًا كلية، بعبارات مطلقة، تتناول أعدادًا لا تنحصر من الجزئيات، وكل معيّن من هذه الجزئيات يمتاز بخصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين، وليست كل جهة اختلاف معتبرة في الحكم الشرعي بإطلاق، ولا هي ملغاة في الحكم - بإطلاق - كذلك.

وبناء على هذا قرّر المحققون أن كل واقعة «نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدّم لها فلم يتقدم لنا، فلابد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدّم لنا مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر اجتهاد أيضًا»(١).

ويزداد الأمر صعوبة أمام المتصدي للحكم الشرعي، فقيهًا كان أو مفتيًا أو قاضيًا(٢) حين تأخذ الواقعة بشبه من

(*) كلية الدراسات العربية والإسلامية جامعة القاهرة - فرع الفيوم.

(١) الموافقات - لأبي إسحاق الشاطبي، ت٧٩٠هـ، جـ٤، ص١٨٩، دار المعرفة - بيروت - لبنان.

(٢) الفقيه يبحث الواقعة ويقرّر رأيه بين تلاميذه أو في كتابه، والمفتي يفتي في الواقعة التي طلب منه الإفتاء فيها، عامة كانت الواقعة أو خاصة، وكل من الفقيه والمفتي لا يلزمان أحدًا بالحكم الشرعي، أما القاضي فإنه يصدر حكمه الشرعي في الواقعة ويلزم به المتقاضين.

ولقد اختلفت الأنظار في أيهم أشد خطورة، فقال البعض: المفتي (ومثله الفقيه) أقرب إلى السلامة من القاضي؛ لأنه لا يلزم أحدًا بفتواه، وإنما يخبر بها من استفتاه، فإن شاء قبل قوله، وإن شاء تركه، أما القاضي فإنه يُلزم بقوله، فهو من هذا الوجه أشد، ورأى البعض أن خطر المفتي (ومثله الفقيه) أعظم من جهة أخرى، فإن فتواه الشرعية عامة تتعلق بالمستفتي وغيره، وأما الحاكم فحكمه جزئي خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم له أو عليه. =

ناحيتين ، فلابد من نظر - سهل أو صعب - كي يلحقها الفقيه بالطرف الذي هي به أشبه .

تلك صعوبة أو خطورة تواجه كل مشتغل بالحكم الشرعي من ناحية الواقعة وما يحيط بها ، وهناك خطورة أعظم وذلك عندما يستشعر من يصدر الحكم الشرعي المقام الذي أقيم فيه ، وأنه يخبر عن الله كما يخبر النبي صلى الله عليه وسلم ، ويوقع الشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره واجتهاده ، وأمره نافذ فيهم ، فالعلماء ورثة الأنبياء[1]، وهم أولو الأمر الذين قرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى :

﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2].

ويوضح الشاطبي خطورة مقام المفتي، وأن الله جعله شارعًا من وجه ، سواء فيما هو منقول عن صاحب الشرع أو فيما هو مستنبط من المنقول ، فيقول : «إن المفتي شارع من وجه ؛ لأن ما يبلغه عن الشريعة إما منقول عن صاحبها ، وإما مستنبط من المنقول ، فالأول يكون فيه مبلغًا ، والثاني يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام ، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع ، فإذا كان إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجب اتباعه ، والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق ، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لابد من نظرة فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام ، وكلا الأمرين راجع إليه فيه ، فقد قام مقام الشارع أيضًا في هذا المعنى»[3] .

أنواع الاجتهاد :

بعد أن اتضح لنا أن كل واقعة تحتاج إلى اجتهاد نذكر أن الاجتهاد نوعان :

الأول : اجتهاد في إدراك علل

- انظر أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية جـ ١ ، ص٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .
دار الحديث - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .

(١) «إن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا درهماً أو ديناراً ، وإنما ورثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر».
رواه ابن ماجة من حديث أبي الدرداء ، جـ١ المقدمة ص٨١ فضل العلم والعلماء والحث على طلب العلم .

(٢) النساء : ٥٩ - وأورد ابن كثير عن ابن عباس أن أولى الأمر هم أهل الفقه والدين - تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ٢ ص٣٢٦- دار الأندلس - بيروت - لبنان - الطبعة السابعة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

(٣) الموافقات في أصول الشريعة ، للشاطبي جـ٤ ، ص٢٤٥ .

الأحكام الشرعية .

الثاني : اجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية .

ونتناول كل واحد منها بتوضيح موجز ، قبل أن نستفيض في الحديث عن النوع الثاني ، الذي هو موضع اهتمام هذا البحث .

الاجتهاد في إدراك علل الأحكام الشرعية :

ويشتمل على نوعين :

أ- ما يسميه الأصوليون «تخريج المناط» وذلك حين ينص الشرع على حكم من الأحكام ، ولا ينص على الوصف المعتبر في الحكم وهو المسمّى «علّة الحكم»، فيجتهد الفقهاء في استخراج هذه العلة ليُطبق الحكم على الجزئيات المشتملة على هذه العلة بدون فارق أو معارض .

ونذكر لذلك مثالاً ، فالله عز وجل حرّم الربا ، ولقد أجمع جمهور الفقهاء على أن ربا النسيئة وربا الفضل يقعان في الأصناف الستة الواردة في حديث عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «الذهب بالذهب مثلاً بمثل ، والفضة بالفضة مثلاً بمثل ، والتمر بالتمر مثلاً بمثل ، والبر بالبر مثلاً بمثل ، والملح بالملح مثلاً بمثل ، والشعير بالشعير مثلاً بمثل ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدًا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدًا بيد ، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدًا بيد»[(1)] .

واتفق جمهور الفقهاء على أن هذه الأصناف معلّلة بعلل ، ولكنهم اختلفوا في تخريج العلة ، وهي الوصف الذي أناط به الشارع حكم التحريم ، وترتب على ذلك اختلافهم في الحكم عند التطبيق على الجزئيات .

* فذهب الأحناف إلى أن علّة ربا الفضل هي الكيل أو الوزن مع وحدة الجنس ، وأما علة ربا النسيئة فهي وجود أحد الوصفين ، نعني وحدة الجنس ، أو الكيل أو الوزن[(2)] .

* وذهب المالكية إلى أن علّة ربا الفضل في الذهب والفضة كونهما رءوس الأثمان مع وحدة الجنس في

(1) سنن الترمذي جـ3 ص541 – كتاب البيوع – باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ، كراهية التفاضل ، وقال أبو عيسى : حديث عبادة حديث حسن صحيح .

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع – الكاساني الحنفي ت:587هـ، جـ 5، ص183،184 دار الكتب العلمية – بيروت – بدون تاريخ.

المعاوضة ، أما علة الربا في الأصناف الأربعة الباقية فهي الادخار والاقتيات مع وحدة الجنس.

أما ربا النسيئة فعلّته في الذهب والفضة مجرد كونهما رءوس الأثمان ، وفي الأصناف الأربعة الأخرى مجرد الطعم والادخار ، أي بدون اعتبار الاقتيات أو وحدة الجنس[١] .

* وذهب الشافعية إلى أن علة ربا الفضل في الذهب والفضة كونهما رءوس الأثمان ، فوافقوا في ذلك المالكية، وأما علّته في الأصناف الأربعة الباقية فهي الطعم ووحدة الجنس .

وعلة ربا النسيئة في الذهب والفضة كونهما رءوس الأثمان ، وفي الأربعة الأخرى الطعم فقط[٢] .

* أما الحنابلة فلقد نقل عن أحمدﷺ في ذلك ثلاث روايات، أشهرها أن علّة الربا في الذهب والفضة كونهما موزون جنس ، أي الوزن مع وحدة الجنس ، وعلّة الأصناف الأربعة الأخرى كونها مكيل جنس ، أي الكيل مع وحدة الجنس .

وأما الرواية الثانية : فقد ذهب فيها إلى مثل ما ذهب إليه الشافعية.

وأما الرواية الثالثة فهي أن العلة فيما عدا الذهب والفضة هي المطعومية مع جنس الكيل أو الوزن ، فلابد لربا الفضل على هذه الرواية من أن يتوفر الطعم مع الكيل أو الوزن .

وقد رجح صاحب المغني الرواية الثالثة فقال : «وما وُجد فيه الطعم وحده ، أو الكيل أو الوزن وحده من جنس واحد ففيه روايتان . والأوْلى : - إن شاء الله - حلّه ، إذ ليس في تحريمه دليل موثق به ، ولا معنى يقوى التمسك به»[٣] .

ونكتفي بهذا المثال لتخريج المناط .

ب - ما يسميه الأصوليون «تنقيح المناط» وذلك حين يكون الوصف المعتبر

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير جـ٣ ص٤٧ ، ٤٨، طبعة عيسي البابي الحلبي وشركاه .
انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد جـ٢ ص١٤٨ إلى ١٥٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م.

(٢) المجموع شرح المهذّب ، جـ٩، ص٤٩٣ إلى ٥٠٥ .
مكتبة الإرشاد - جدة - المملكة العربية السعودية - بدون تاريخ .

(٣) المغني لابن قدامة ت ٦٢٠هـ ، جـ٤ ص١٣٣ إلى ١٣٨، والنص من ص ١٣٨ ، مطبوع مع الشرح الكبير لابن قدامة المقدسي ، ت ٦٨٢هـ ، دار الفكر - بيروت - لبنان - ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م.
وا نظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفي سعيد الخن، ص٤٩٥ إلى ٥٠١ .

في الحكم مذكورًا مع غيره في النص ، فيجتهد العلماء في التنقيح[1] ، والتهذيب ؛ ليتميّز ما هو معتبر مما هو ملغي .

مثال ذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة ﷺ قال : بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال : يا رسول الله هكلتُ ، قال : مالك ؟ قال : وقعت على امرأتي وأنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ : هل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تجد إطعام ستين مسكينًا ؟ قال : لا ، قال (أي أبو هريرة) : فمكث النبيﷺ ، فبينا نحن على ذلك أُتيَ النبيﷺ بفرَق فيه تمر (الفرق : المكتل) قال (أي رسول الله ﷺ) : أين السائل؟ فقال : أنا . قال : خذ هذا فتصدّق به. فقال الرجل : على أفقر مني يا رسول الله ؟ فوالله ما بين لابتيها (يريد الحرتين) أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال : أطعمه أهل بيتك»[2].

ولقد اجتهد الفقهاء في تنقيح مناط الحكم في هذه الواقعة ، وجمهور الفقهاء على أن من أفطر بجماع في رمضان الواجب عليه القضاء والكفارة ، ولكنهم اختلفوا في :

- هل الإفطار متعمدًا بالأكل والشرب حكمه حكم الإفطار بالجماع في القضاء والكفارة ؟
- وما حكم من جامع ساهيًا ؟
- وماذا على من جامع وهو صائم في غير رمضان[3] ؟

والاجتهاد في استخراج علل الأحكام الشرعية أو تنقيحها ليس محل اهتمام هذا البحث ؛ لأننا نرى أن الأحكام الشرعية - في جملتها - قد تقرّرت مع عللها بنصوص الشرع أو إجماع الصحابة واجتهادهم ، أو بالقياس ، ولكن يبقى المجال واسعًا للنوع الثاني الذي يهتم به هذا البحث وهو الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية وهو بعينه :

الاجتهاد في تحقيق المناط :

ونقصد به أن يثبت الحكم وتثبت علته بأحد المدركات الشرعية[4] ، أو

(١) تنقيح الشعر تهذيبه ، يقال خير الشعر الحولي (المنقّح) .
- مختار الصحاح ص٦٧٥ - مادة (نقح) دار البيان العربي - بيروت - لبنان .
(٢) البخاري بشرح فتح الباري جـ٤ ص١٦٣ - كتاب الصوم - باب إذا جامع في رمضان و لم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفّر .
(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد جـ١ ص٣٩٩ - ٤٠٠ .
(٤) المقصود بالمدركات الشرعية : النص والإجماع والقياس .

بأكثر من واحد منها ، ولكن الاجتهاد يكون في النظر في تعيين محل الحكم ، أي الجزئيات التي يطبق عليها هذا الحكم بناء على تحقيق علته .

لماذا آثرنا كلمة الاجتهاد ؟

لقد آثر البحث كلمة «الاجتهاد» دون كلمة «الاختلاف» لأن مسائل الاختلاف تكون محمودة كما تكون مذمومة، ومسائل الاختلاف المحمودة هي بعينها مسائل الاجتهاد ، وذلك حين لا يكون في المسألة «دليل يجب العمل به وجوبًا ظاهرًا ، مثل حديث لا معارض له من جنسه ، فيسوغ فيها الاجتهاد ، وليس في قول العالم» إن هذه المسألة قطعية أو يقينية ولا يسوغ فيها الاجتهاد «طعن لمن خالفها ، ولا نسبة له إلى تعمّد خلاف الصواب»[1].

فما دامت المسألة دليلها احتمالي في دلالته أو ثبوته ، أو تعارضت فيها ظواهر الأدلة ، ولم يكن فيها إجماع معتبر – لا مدعى– فهي بذلك من مسائل الاجتهاد ، أو من مسائل الاختلاف المحمود .

أما إذا كان في المسألة نص يجب العمل به ، ولم تتعارض فيها الأدلة ، أو كان فيها إجماع شائع فإن القول بخلاف النص أو الإجماع إنما هو اختلاف مذموم، وليست المسألة بذلك من مسائل الاجتهاد .

وقد يكون للصحابة – رضوان الله عليهم – وكذلك لأئمتنا السابقين عذرهم في بعض المسائل التي حُكي عنهم الاختلاف فيها ، مع أنها ليست من مسائل الاجتهاد ، وذلك مثل ما حُكي من الاختلاف في جواز تغسيل من مات محرمًا ، فإن ابن عمر – رضي الله عنهما – كان إذا مات المحرم يرى أن إحرامه قد انقطع ، فلما مات ابنه كفّنه في خمسة أثواب ، واتّبعه على ذلك كثير من الصحابة ، وابن عباس – رضي الله عنهما – علم حديث الذي وقصته ناقته وهو محرم ، فقال النبي ﷺ : «اغسلوه بماء وسدر وكفّنوه في ثوبيه ولا تقرّبوه طيبًا، ولا تخمّروا رأسه فإنه يُبعث يوم القيامة ملبيًا»[2] .

فأخذ بذلك وقال : «الإحرام باق ،

---

(١) أعلام الموقعين ، جـ٣ ص٢٣٢ .

(٢) مسلم بشرح النووي ، جـ٨ ص١٢٦ ، ١٢٧ – كتاب الحج – باب ما يُفعل بالمحرم إذا مات .

يجتنب المحرم إذا مات ما يجتنب غيره ، وعلى ذلك فقهاء الحديث وغيرهم»[1].

فالمسألة بذلك فيها نص ثابت ، ولا معارض له ، فيجب العمل به ، ولا يلتفت إلى غيره، وهي ليست من مسائل الاجتهاد ، والاختلاف فيها اختلاف مذموم[2] .

وبناءً على ما تقدم آثر البحث كلمة «الاجتهاد»؛ لأن مسائل الاجتهاد كلها محمودة، وفيها الخير للشريعة وللمسلمين .

الاجتهاد في تحقيق المناط ضرورة لكل مسلم :

إن أحكام الشريعة في ـ جملتها ـ قد تقررت ، حيث قال تعالى :

﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا ﴾[3] .

واجتهد الفقهاء الأول في استخراج علل هذه الأحكام ، ومعظم اجتهاداتنا اليوم إنما هي في تطبيق الأحكام الشرعية، أي في .. تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة التى تحققت فيها علته ، وهذا ما سميناه بـ « تحقيق المناط » وهذا النوع من الاجتهاد « لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت ، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه ، فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة – سهوًا ، من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها – إن كانت يسيرة فمغتفرة ، وإن كانت كثيرة فلا ، فوقعت له في صلاته زيادة ، فلابد من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولايكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه ، وكذلك سائر تكليفاته[4]».

ومسئولية المسلم المستفتي في هذا المجال مسئولية دينية ، فكثيرًا ما يكون هو ـ وحده ـ الذي يعلم حقيقة مناط المسألة التى يستفتي فيها ، أو التى يتخاصم فيها أمام القضاء . وكل من الفقيه والمفتي

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ، جـ٢١ ص٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) هناك مسائل عديدة اختلف فيها، ولكنا قد تيقنا صحة أحد القولين: مثل كون الحامل تعتد بوضع الحمل ، وأن إصابة الزوج الثاني شرط في حل الزوجة المطلقة ثلاثا لزوجها الأول ، وأن الغسل يجب بمجرد الإيلاج وإن لم ينزل ... إلخ .
انظر أعلام الموقعين جـ ٣ صـ ٢٣٢ .

(٣) المائدة : ٣ .

(٤) الموافقات ، جـ ٤ ، صـ ٩٣ .

والقاضي إنما يحكم بما أظهره له المستفتي أو المتخاصم ، ويجعل هذا الظاهر مناطًا للحكم الشرعي ، وبهذا أفتى وقضى رسول الله ﷺ .

فعن أبي هريرة أن رجلاً قال : يا رسول الله : إن لي قرابة ، أصلهم ويقطعوني ، فقال : « لئن كنت كما قلت فكأنما تسفهم الملّ ، ولا يزال معك من الله ظهير عليهم ما دمت على ذلك»[(١)] .

وعن أم سلمة قالت : قال رسول الله ﷺ :« إنكم تختصمون إليَّ ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه ، فإنما أقطع له به قطعة من النار»[(٢)] .

وبعد أن أوضحنا المراد من الاجتهاد في تحقيق المناط ، وبينا ضرورته لكل مسلم ، ننتقل إلى القسم الثاني .

القسم الثاني

«أنواع الاجتهاد في تحقيق المناط»

لقد اتضح أن المناط هو العلة التى يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا ، ويلاحظ أن هذه العلة وصف مناسب لتحقيق مقصود الشارع ، ونذكر هنا أن هذا المناط ينقسم إلى نوعين :

أ ـ مناط عام .

ب ـ مناط خاص .

والمقصود بالمناط العام أن يكون اجتهاد المجتهدين من أجل إيقاع الحكم على أية واقعة ، أو أي شخص ، بغض النظر عن الظروف والملابسات المحيطة بالواقعة أو الشخص ، فمناط وجوب الصوم أن يشهد المكلف شهر رمضان ، مقيمًا ، صحيحًا ، ومناط حد الزنى أن يطأ المكلف فرجًا لا يحل له ، ولا شبهة له في وطئه .

أما المناط الخاص فيظهر عند تطبيق الحكم الشرعي العام على واقعة معينة أو شخص معين ، فيلزم حينئذ أن ينظر الفقيه ، هل يتحقق من وراء الحكم العام

---

(١) مسلم بشرح النووي جـ ١٦ صـ ١١٥ ـ كتاب البر والصلة ـ صلة الرحم وتحريم قطعها .

والملّ : بفتح الميم وتشديد اللام : الرماد الحار ، ومعناه كأنما تطعمهم الرماد الحار ، وهو تشبيه لما يلحقهم من الألم بما يلحق آكل الرماد الحار من الآلم .

(٢) مسلم بشرح النووي جـ ١٢ صـ ٤ ـ كتاب الأقضية ـ بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن .

مقصود الشارع أم لا ؟ .

فـالله ـ عز وجل ـ أمر المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لما يترتب على ذلك من صلاح حال المسلمين ، ولكن حين يترتب على النهي عن المنكر ما هو أشدّ منه نكارة، فالنهي عن المنكر ـ حينئذ ـ يكون محرّمًا، كما ذكر ابن القيم ، وفي هذا السياق ذكر ما سمعه من شيخه ابن تيمية يقول : « مررت أنا وبعض أصحابي – زمن التتار – بقوم منهم يشربون الخمر ، فأنكر عليهم من كان معي ، فأنكرت عليه ، وقلت له : إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية ، وأخذ الأموال، فدعهم » .

ويقول ابن القيم : « وهذا من عجيب حكمته واقتداره في العلم والفتوى رحمه الله رحمة واسعة »[1] .

ونتناول كل نوع من النوعين بالبيان وضرب الأمثلة .

أ ـ تحقيق المناط العام :

الاجتهاد في تحقيق المناط العام أمر سهل إذا كانت الواقعة أو كان الشخص محل الحكم يتحقق في كل منهما المناط بصورة واضحة ، فإذا ملك المكلف نصابًا من المال النامي وحال عليه الحول وجبت فيه الزكاة ، ومن سرق نصابًا من المال لا شبهة له فيه من حرز مثله وجب قطعه ، ولكن الأمر لا يكون بهذه السهولة حين يستشكل المناط ، أو حين تتعارض ظواهر النصوص وتختلف الأعراف ، أو حين تتعارض ظواهر النصوص مع بدائة العقول، أو حين تأخذ الواقعة بشبه من ناحيتين .

مثال ما يستشكل فيه المناط معرفة القاضي المدّعِي من المدَّعَى عليه ؛ وذلك لأن علم القضاء يدور على أساس معرفة كل منهما ، وأن على المدعي البينة إذا أنكر المدعى عليه المطلوب ، وأن على المدعى عليه اليمين إذا لم تقم البينة ، نقول مع ذلك فإنهم اختلفوا في كيفية تحديد المدعي من المدعى عليه .

ولقد وردت للفقهاء عبارات كثيرة في تمايز المدعي من المدعى عليه فقال القرافي (فقيه مالكي ت ٦٨٤هـ) : المدّعي من كان قوله على خلاف أصل

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ صـ ٦ ، ٧ .

أو عرف ، وقال ابن شاس (عبد الله ابن محمد ، فقيه مالكي ت ٦١٦هـ) : المدعي من تجردت دعواه عن أمر يصدقه أو كان أضعف المتداعيين أمرًا في الدلالة على الصدق أو اقترن بها (أي دعواه) ما يوهنها عادة ، وذلك كالخارج عن معهود ، والمخالف لأصل، وشبه ذلك ، ومن ترجح جانبه بشيء من ذلك فهو المدعى عليه .. وقال أبو عمر بن عبد البر (فقيه شافعي ت ٧٧٧هـ) : إذا أشكل عليك المدعي من المدعى عليه فواجب الاعتبار فيه أن ينظر : هل هو آخذ أو دافع ؟ وهل يطلب استحقاق شيء على غيره أو ينفيه؟ فالطالب أبدًا مُدّعٍ ، والدافع المنكر مدعى عليه .. وقال المازري (محمد بن عليّ ، فقيه مالكي ت ٥٣٦هـ) : المدعي من إذا سكت ترك وسكوته ، والمدعى عليه من إذا سكت لم يترك وسكوته، وقال آخرون : المدعي من ادعى أمرًا خفيًا ، والمدعى عليه من تمسك بظاهر الأمر ، (ثم يقول ابن فرحون) : وما ذكرناه من اختلاف الحدين المذكورين لا ينبغي أن يعتمد عليه الفقيه في كل مسألة تعرض ، بل ها هنا ما هو آكد ، واعتباره أنفع مما قد ذكرناه ، وهو استصحاب الحال ، فإنها هي الأصل المعتمد عليه في مقتضى النظر، ولا تردد في ذلك ولا إشكال إذا لم يعارض الحال الحال ، ولكن قد يعترض حالان ، استصحاب أحدهما يضاد استصحاب الآخر ، فها هنا يقع الإشكال، فيختلف أهل النظر من الأئمة في تمييز المدعي من المدعى عليه ، ويفتقر كل واحد منهما إلى ترجيح الحالة التى استصحبها »[1] .

ويتضح مما سبق أنهم جميعًا يعولون على استصحاب الحال ، ولكنه ليس أمرًا واضحًا في كل الأحوال ، وبخاصة حين يعارض الحال الحال ، وحين تضطرب الأنظار لتعارض الأحوال ، من عرف أو غالب أو أصل، « ولقد ذكر عن شريح القاضي[2] أنه قال : وليت القضاء وعندي أنى لا أعجز عن معرفة ما

(١) تبصرة الحكم في الأصول الفقهية ومناهج الأحكام لابن فرحون جـ ١ صـ ٩٨ ، ٩٩ . دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان الطبعة الأولى ١٣٠١هـ . وبهامش الطبعة كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام للشيخ ابن سلمون الكناني .

(٢) شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي ، من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام ، ولي قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية ، واستعفى في أيام الحجاج فأعفاه . ت ٧٨ هـ - ٦٩٧م الأعلام - خير الدين الزركلي جـ ٣ صـ ١٦١ دار العلم للملايين - بيروت - لبنان .

يتخاصم إلى فيه ، فأول ما ارتفع إليّ خصمان أشكل عليّ من أمرهما من المدّعي ومن المدّعي عليه »[1] .

ويضرب ابن فرحون مثالاً لتعارض الأحوال فيقول : « إذا بلغ اليتيم رشده وطلب من الموصى ماله الذي له تحت يده ، فاليتيم فيما يظهر أنه صار بسبب طلبه مدعيًا ، وهو مدعى عليه ، والوصى المطلوب هو المدعى لرد المال ، فعليه البيّنة ، لأن الله تعالى أمر الأوصياء بالإشهاد على الأيتام إذا بلغوا ودفعوا إليهم أموالهم ، فلم يأتمنهم على الدفع ، بل على التصرف والإنفاق خاصة ، فالوصي مطلوب وهو مدع ، واليتيم طالب وهو مدعى عليه ، وكذلك في دعوى الإنفاق على اليتيم لا يقبل قوله إلا ما أشبه الصدق »[1] .

فالأصل أن اليتيم طالب ، وإذا ترك الخصومة ترك وشأنه ، كما أن الأصل أمانة الوصى على مال اليتيم ، وهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي والوصى مدعى عليه . ولكن هناك نظر آخر وهو أن الوصى مدّع أنه سلم المال واليتيم مدعى عليه التسليم ، ولاشك أن الحكم سوف يختلف باختلاف اعتبار أحد الحالين ، ويحل هذا الإشكال الرجوع إلى قول الله تعالى: ﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا**﴾[2] .

حيث يؤخذ من هذه الأية أن الوصي لا يقبل قوله في التسليم إلا بالإشهاد ، مع أنه مؤتمن في الإنفاق ، فإذا لم تقم له بينة على التسليم فإن اليتيم الذى بلغ رشدًا وطلب تسليم ماله يحلف اليمين ويستحق المال باعتباره مدّعى عليه . والأخذ بهذا الاعتبار يحفظ لليتامي أموالهم ، بل إن موجب حفظ مال اليتيم يقتضى ألا يقبل من دعوى الوصى في الإنفاق إلا ما أشبه الصدق .

ومثال آخر يوضح اختلاف الفقهاء بسبب اختلافهم في تحقيق المناط « واقعة زراعة الأعضاء البشرية » وهي واقعة معاصرة حدثت في النصف الثاني من

---

(١) ـ تبصرة الحكام جـ ١ صـ ١٠١ .

(٢) النساء : ٦ .

القرن العشرين بعد التقدم الطبي الكبير في عالم الجراحة ، ومكن الله الإنسان من فعل كثير من الأعاجيب ، ومنها نقل عضو صحيح من جسم إنسان حي إلى إنسان آخر قد تلف فيه هذا العضو، والواقعة متشعبة الجوانب نختار منها هذا الجانب .

هل يباح للإنسان أن يتنازل عن عضو من أعضائه المزدوجة ، هبة أو بيعًا ، كي ينقل إلى جسم إنسان آخر؟

وقبل أن نعرض لاجتهاد الفقهاء المعاصرين نقرر هنا عددًا من الأحكام الفقهية الإسلامية ، يكاد ينعقد عليها الإجماع :

١ـ حرمة جسم الإنسان ، فلا يجوز النيل منه إلا لضرورة يُباح من أجلها ما هو محظور ، مثل تطبيبه عن طريق الكشف عن عورته ، أو إجراء عملية جراحية له لدفع خطر المرض ، أو بتر عضو من أعضائه حتى لا يسرى تلفه إلى باقي الأعضاء .

٢ـ ليس للإنسان أن يتصرف في جسمه بغير إذن الشرع؛ لأن حق الله يغلب حق الفرد على جسمه من أجل القيام بالتكاليف الشرعية التى خلق الله الإنسان من أجلها .

٣ـ لا يجوز التعاقد بشأن أعضاء جسم الإنسان تبرعًا أو بيعًا ؛ لأن حق الإنسان في أعضائه حق انتفاع ، والمالك هو الله عز وجل ؛ ولأن محل الحقوق والعقود الأموال ، والشرع يأبى أن يُعامل الإنسان الذي كرمه الله معاملة الأموال.

٤ـ العقل يأبى اعتبار جسم الإنسان مالاً ؛ «لأن هذا الاعتبار يقتضي أن يكون الشيء خارج الإنسان على حين أن جسم الإنسان ليس شيئا خارجًا عنه»[1] .

وإعمالاً لهذه المبادئ واعتبارها عللاً شرعية يقول جمهور المعاصرين : إن الإنسان لا يباح له أن يتنازل عن عضو من أعضاء جسمه ، هبة أو بيعًا .

ولكن اتجاهًا فقهيًّا معاصرًا يقول بإباحة تنازل الإنسان عن عضو من أعضاء جسمه ، هبة أو بيعًا . ومناط الحكم عندهم حالة الضرورة ، فإن الأمر المحظور شرعًا تبيحه الضرورة ، فالله عز

(١) زرع الأعضاء بين الحظر والإباحة ـ د/ أحمد محمود سعد ، ص ٥١ ـ دار النهضة العربية ـ الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م .

وجل يقول : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1] .

وبعد نجاح عمليات زرع الأعضاء وتطور التقنيات الطبية « والتى أثبتت أنه في الحالات العادية ، وعند استئصال عضو الكلية ، فإن نسبة حياة المريض أصبحت مؤكدة ، علاوة على ضآلة الخطر الذي يتعرض له المانح »[2] من أجل مصلحة الشخص المتنازل له ، والذى هو في حاجة ضرورية لهذا الزرع، والضرر الأصغر يتحمل في سبيل دفع الضرر الأكبر .

ثم إن مبدأ عدم جواز التصرف في أجزاء الآدمي ، والذي يقوم على قضية تكريم الإنسان ، تحتمل الاستثناء ، إذا وجدت ضرورة عند آدمى آخر حياته متوقفة على هذا العضو وتعين ذلك وسيلة للعلاج ، وبناء على ذلك فإنه يجوز للإنسان أن يتصرف في عضو من أعضائه المزدوجة بعد فحص الأطباء له وإقرارهم بأن تنازله لن يضر بصحة جسمه .

وما دمنا قد أعطينا الإنسان حق التصرف في عضو من أعضاء جسمه المزدوجة ، طالما كان الزرع هو الوسيلة الوحيدة للعلاج ، وكان ذلك منه برضاء كامل ، وكان هو بالغًا عاقلاً فإنه يستوى أن يكون التصرف هبة أو مقابلاً بمال فالشرع أوجب للنفس دية مالية ، وأوجب لكل عضو من الأعضاء دية معينة في حالة الإتلاف من الغير خطأ ، وهذا يفهم منه أن أعضاء الإنسان يمكن أن تقابل بمال .

ومع أن الفقهاء الذين يحظرون تنازل الإنسان عن عضو من أعضاء جسمه المزدوجة -والباحث منهم- يعتمدون الضرورة مناطًا فقهيًّا تبنى عليه الأحكام الشرعية فإنهم يرون أن هذه الواقعة لم يتحقق فيها المناط، فمن الضوابط الشرعية للضرورة «ألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية... فمثلاً لا يحل الزنا والقتل والكفر والغصب بأي حال؛ لأن هذه مفاسد في ذاتها»[3] . فحفظ حياة كل إنسان ، وكذلك أعضاء جسمه ، من المبادئ

(١) سورة البقرة آية : ١٧٣ ـ وغير باغ : أي غير طالب للمحرم ذاته ، ولاعاد : أي غير متجاوز قدر الضرورة .
(٢) زرع الأعضاء بين الحظر والإباحة - د/ أحمد محمود سعد ، ص ٣٥ .
(٣) نظرية الضرورة الشرعية - د/ وهبة الزحيلي ، ص٧١ - مؤسسة الرسالة - الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

الأساسية في الشريعة الإسلامية ، ولا يُباح التعدي عليها بحال ، لا من الشخص ولا من غيره .

والقول بأن الضرر الذي يصيب المتنازل أو البائع ضرر يسير يمكن تحمله في سبيل دفع الضرر الأكبر قول فيه مغالطة ، فمن يستطيع أن يقول إن انتقاص عضو سليم من الجسم لا يؤثر في سلامته الدائمة ، وهل خلق الله هذه الأعضاء في الإنسان عبثًا ؟

ثم إن المصلحة التي قد تحققها للمريض مصلحة موهومة ، فالحياة والموت بيد الله وحده .

وأخيرًا فإن القول بأن أعضاء الإنسان يمكن أن تقابل بمال لا ينبنى عليه شيء ؛ لأن الواقعة ليس فيها ضرورة بضوابط الضرورة الشرعية ، والإنسان محظور عليه شرعًا التصرف في أعضائه تصرفًا يضر بحياته ؛ لأن المحافظة على حياة الفرد وأعضائه من المبادئ الإسلامية الأساسية التي لا تبيحها الضرورة .

***

وكذلك يختلف الفقهاء عند اجتهادهم في تحقيق المناط العام نظرًا لتعارض ظواهر النصوص ، ولاختلاف الأعراف التي ينبنى عليها الحكم ، من ذلك أن الفقهاء متفقون على اعتبار شرط المالية في المسروق الذي يجب فيه القطع ، فيجب أن يكون المسروق مالاً، ولكنهم اختلفوا في أشياء ، هل هي مال يجب فيه القطع أم لا ؟

مثال ذلك اختلافهم فيما كان أصله مباحًا في دار الإسلام ، وكذلك الطعام الرطب الذي يتسارع إليه الفساد .

فقال الأحناف : «لا قطع فيما يوجد تافهًا مباحًا في دار الإسلام لقول عائشة - رضي الله عنها - : كانت اليد لا تقطع في عهد رسول الله ﷺ في الشيء التافه ، أي الحقير ، وما يوجد مباحًا في الأصل بصورته غير مرغوب فيه ، حقير لقلّة الرغبات فيه ، والطباع لا تضن به ، فقل أن يوجد آخذه على كره من المالك ، فلا حاجة إلى شرع الزاجر .. وكذا الشركة العامة التي كانت فيه ، وهي على تلك الصفة تورث الشبهة والحد يندرئ بها»[1] .

أي أن الأحناف لهم في هذه القضية ثلاثة أدلة :

أولها : السنة العملية التي حكتها

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم جـ٥ ص٥٨.

السيدة عائشة رضي الله عنها .

ثانيها : أنها ليست أموالاً يُرغب فيها ، والنفوس لا تضن بها ، وأنها لا تكاد تؤخذ على كره من المالك ، فلا حاجة لشرع الزاجر .

ثالثها : أن فيها شبهة ناتجة عن الشركة العامة في أصلها[1] ، والحد يدرأ بالشبهة .

أما الطعام الرطب الذي يتسارع إليه الفساد، مثل الفاكهة الرطبة واللحم واللبن والسمك ، فإن الحنفية يقولون : «لا قطع فيما يتسارع إليه الفساد، لقوله ﷺ : « لا قطع في ثمر ولا كثر»[2]، والكثر الجمّار[3] ، وقال ﷺ : « لا قطع في الطعام»[4] والمراد – والله أعلم – ما يتسارع إليه الفساد كالمهيأ للأكل منه وما في معناه كاللحم والثمر؛ لأنه يقطع في الحنطة إجماعًا ... وذكر الإسبيجابي (علي بن محمد ت ٥٣٥هـ) أنه لابد أن يكون المسروق يبقى من حول إلى حول، فإذا سرق شيئًا لا يبقى من حول إلى حول لا يجب القطع»[5] .

أي أن الحنفية لهم دليلان على عدم وجوب القطع هنا :

أولهما : ظاهر الحديثين اللذين ذكروهما ، حيث يؤخذ منهما أن الرسول ﷺ نفى القطع عن سارق الثمر والطعام ، ويستنتجون أن المراد الثمر والطعام اللذان يتسارع إليهما الفساد ؛ وذلك لانعقاد الإجماع على أنه يقطع في الطعام الذي يُدّخر مثل الحنطة والسكر .

الثاني : أن هذه الأشياء لا يمكن ادخارها لوقت الحاجة ، وبذلك لا

---

(١) هذا الكلام عند الحنفية مقيّد بما لم يحدث فيه صنعة متقوّمة ، فإن كان فيه صنعة متقوّمة ، أو جرت العادة بإحرازه والضن به ففيه القطع .

(٢) سنن الترمذي جـ٤ ص٤٢ ، ٤٣ – كتاب الحدود – ما جاء لا قطع في ثمر ولا كثر .

(٣) الجُمّار : بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة ، شحم النخل ، وجمّر النخلة تجميرًا : قطع جمّارها ، مختار الصحاح مادة : (ج-م-ر) ص١٠٩ – دار التنوير العربي – بيروت – لبنان .

(٤) قال صاحب نصب الراية : قال ﷺ : «لا قطع في طعام» : قلت : غريب بهذا اللفظ ، وأخرج أبو داود في المراسيل عن جرير بن حازم عن الحسن البصري أن النبي ﷺ قال : «إني لا أقطع في الطعام» انتهى .

وذكره عبد الحق في «أحكامه» من جهة أبي داود ولم يعله بغير الإرسال ، وأقره ابن القطان على ذلك، وروى ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا حفص عن أشعث بن عبد الملك وعمرو عن الحسن أن النبي ﷺ أتي برجل سرق طعامًا فلم يقطعه ، انتهى . وحدثنا وكيع عن جرير بن حازم ، والسري بن يحيى عن الحسن نحوه ، فذكره. وزاد : قال سفيان : هو الطعام الذي يفسد من نهاره كالثريد واللحم .

(٥) البحر الرائق ، جـ٥ ص٥٨ .

يتحقق فيها وصف المالية ؛ لأن المال عندهم «ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة»[١] ، ولهذا ذكر الإسبيجابي لوجوب القطع شرط أن يكون المسروق صالحًا للبقاء من حول إلى حول ، كي ينتفع به في أي فصل من فصول العام .

ولكن جمهور[٢] فقهاء أهل السنة من المالكية والشافعية والحنابلة[٣] يوجبون القطع في سرقة الطعام الرطب، وكذلك فيما كان أصله مباحًا في دار الإسلام ، إذا سُرق كل منهما من حرز، وبلغت قيمة المسروق نصابًا ، ولم تكن هناك شبهة تدرأ الحد .

ونسوق أدلة الجمهور فيما يلي :

١- عموم قول الله تعالى :

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٤] .

ولم تفرق الآية في المسروق بين طعام رطب ولا غيره ، ولا ما كان أصله مباحًا أو لم يكن ، ولم يرد في السنة تفصيل ؛ فبقيت الآية على العموم .

٢ - الحديث الذي استدل به الحنفية إنما هو خاص بالثمر المعلق ، أي غير المحرز ، بدليل ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الثمر المعلق فقال : «من أصاب بفيه من ذي حاجة ، غير متخذ خُبنَة فلا شيء عليه ، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة ، ومن سرق منه شيئًا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع»[٥] .

فهذا الحديث يفرّق بين الثمر المعلق على الشجر والمجزوز الذي أُحرز ، فالأول إن أكل منه جائع لا شيء عليه ، أما إن خرج من البستان بشيء فعليه غرامة مثليه والعقوبة التعزيرية المناسبة ، ولكن إن حدثت السرقة بعد الإحراز ، وبلغ قيمة المسروق نصابًا فقد وجب

(١) رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين جـ٤ ص١٠٠ ، ١٠١ . دار إحياء التراث العربي - بدون تاريخ - طبعة في خمسة أجزاء .

(٢) قال الثوري : ما يفسد في يومه كالثريد واللحم لا قطع فيه . انظر المغني مع الشرح الكبير جـ١٠ ص٢٤٣ .

(٣) انظر في الفقه المالكي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ٢ ص٤٨٤ . وانظر في الفقه الشافعي المجموع شرح المهذب جـ٢٢ ص١٥٨ . وانظر في الفقه الحنبلي المغني مع الشرح الكبير جـ١٠ ص٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٤) المائدة : ٣٨ .

(٥) سنن أبي داود جـ٤ ص١٣٧ - كتاب الحدود - باب ما لا قطع فيه .

القطع على السارق .

٣ - رُوي أن عثمان ﷺ أُتي برجل سرق أُترُجّة ، فأمر عثمان فأقيمت ، فبلغت قيمتها ربع دينار ، فأمر به عثمان فقطع[1] ، فهذا عثمان ﷺ يقطع في ثمرة من غير نكير ، فهو إجماع .

٤ - الطعام الرطب مال يتمول عادة[2] ، ويرغب فيه ، فيقطع سارقه ، كالمجفّف ، إذا اجتمعت شروط القطع وانتفت الموانع .

٥ - ما وجب القطع في معموله وجب فيه قبل العمل ، كالذهب والفضة .

٦ - قول الحنفية بعدم القطع فيما كان أصله مباحًا في دار الإسلام منتقض بالذهب والفضة والحديد والنحاس ، وكل معدن له قيمة .

ويتضح من روح الاختلاف هنا أن الحنفية يعتمدون على السنة العملية فيما كانت عليه عادة أهل ا لحجاز ، من ترك بساتينهم لا حوائط عليها ، فهي بذلك غير محرزة ، ويعتمدون كذلك على سخاء الأنفس وبذلها لما في أيديها من الأطعمة الطازجة التي لا تُدّخر ، وفي ضوء ذلك يفهمون النصوص ، وعوائد الناس وأعرافهم لها أثر كبير في اجتهاد الفقيه وفي الحكم الشرعي .

ومثال ما تعارض فيه ظاهر النص مع بدائه العقول «ثبوت رؤية هلال رمضان أو شوال» :

والأصل الذي يناط به هذا الحكم هو الحديث الذي رواه ابن عمر رضي ا لله عنهما عن النبي ﷺ : «أنه ذكر رمضان فقال : لا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى تروه ، فإن أغمي عليكم فاقدروا له»[3].

فوجوب الصوم أو الفطر يتعلق برؤية الهلال عن طريق الشهادة، ولكن هل

---

(١) المغني لابن قدامة ، جـ١ ص٢٤٤ . والأترجة ثمرة طعمها طيب وريحها طيب .

(٢) يؤخذ من تعريف المال عند المالكية والشافعية والحنابلة : أنهم لا يشترطون الادخار لوقت الحاجة ، وإنما يكتفون بما له قيمة ، وتباح منفعته ، ويستند به المالك .

- انظر الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي المالكي جـ٢ ص١٧ .

- وانظر الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعي - لجلال الدين السيوطي المتوفى ٩١١هـ - ص٣٢٧ - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٨٣م .

- وانظر في الفقه الحنبلي شرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، جـ ٢ ص١٧ - دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ - طبعة في ثلاثة أجزاء .

(٣) مسلم بشرح النووي - جـ٧ ص١٨٩ - وجوب صيام رمضان برؤية الهلال ، و«أغمي عليكم» : أي حال بينكم وبينه غَيْم، ومثل أُغْمي : غُمّ ، وغُمّيَ .

يجب على أهل بلد ما لم يروا الهلال أن يأخذوا برؤية بلد آخر ؟ أم أن لكل بلد رؤيته ؟

هما رأيان في الفقه الإسلامي ، وسبب الاختلاف هنا هو : هل مناط الحكم هو الرؤية عن طريق المشاهدة في كل قطر ؟ أو هو التحقق من الظهور بأية طريقة ؟

فالذين يأخذون بظاهر هذا الخبر ويلتزمون بالرؤية البصرية لكل قطر من أقطار المسلمين لوجوب الصوم أو الفطر يؤيدهم أثر أخرجه مسلم «عن كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام ، فقال : قدمت الشام فقضيت حاجتها ، واستهل رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة ، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر ، فسألني عبدالله بن عباس رضي الله عنهما ، ثم ذكر الهلال فقال : متى رأيتم الهلال ؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة ، فقال : أنت رأيته؟ فقلت : نعم ، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية ، فقال : لكنا رأيناه ليلة السبت ، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه ، فقلت : أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه ؟ فقال: لا ، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ»[١] .

فهذا ابن عباس رضي الله عنهما وهو في المدينة لا يأخذ بثبوت رؤية الهلال في الشام ، ويذكر أن التعويل في وجوب الصيام أو الإفطار إنما هو على رؤية أهل البلد ويقول: «هكذا أمرنا رسول الله ﷺ» .

ولكن هذا الاتجاه يتعارض مع بدائه العقول التي لا يمكن أن يتعارض معها الشرع؛ لأنها واقعة في نطاق التجربة البشرية ، فالبلاد إذا لم تختلف مطالعها كل الاختلاف فهي في قياس الأفق الواحد ويجب أن يحمل بعضها على بعض[٢] .

وإذا كنا نميل إلى ترجيح التعويل على حقائق العلم التي أصبحت من بدائه العقول ، والتي لا تتعارض مع الأثر من كل الوجوه ، فحديث رسول الله ﷺ «لا تصوموا حتى تروا الهلال» يمكن حمله على أن المعنى حتى تتأكدوا من ظهوره في الأفق، وقول ابن عباس إنما هو فهمه لحديث رسول الله ﷺ في

---

(١) مسلم بشرح النووي – جـ٧ ص١٩٧ ، وبيان أن لكل بلد رؤيتهم الهلال .

(٢) انظر بداية المجتهد لابن رشد جـ١ ص٣٨٠ .

نطاق المعارف التي كانت متاحة في ذلك الوقت ، حيث إن وحدة المطالع ، واتساع دائرة الأفق أمور قد ارتبطت بظهور المراصد الفلكية ، ورصدها -بطرق علمية تجريبية دقيقة - ظهور كل من الشمس والقمر في أفق ما أو غروبهما ، إلى جانب أن اعتبار ثبوت الرؤية عن طريق التعويل على حقائق العلم يجعل المسلمين معتدّين بسنن الله الكونية ، آخذين بها ، كما يحقق لهم ذلك توحيد بدء الصيام والإفطار ، وهذا يؤدي إلى تقوية الروابط بينهم عن طريق التوحد في أداء شعائر الإسلام ، أقول : إذا كنا نميل إلى هذا كله فيجب علينا اعتبار الرأي الآخر الذي يقول : إن لكل قطر رؤيته ، حيث إن أصحابه لهم دليلهم حسب فهمهم ، والفهوم أرزاق ، والله تبارك وتعالى يحاسب الناس بمقدار ما عقلوا ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إلاَّ وُسْعَهَا﴾[1] و ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً﴾[2] . وعامة الناس في هذه المسألة يُلزمون بما يأخذ به مفتيهم.

***

وأوسع مجالات الاجتهاد في تحقيق المناط عندما تتردد الواقعة بين طرفين ، وضح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحد الطرفين والنفي في الطرف الآخر ، وليس في الإمكان القطع الجازم بأن المسألة تلحق بجانب دون الآخر «ولعلك لا تجد خلافًا واقعًا بين العقلاء ، معتدًّا به في العقليات أو في النقليات ، لا مبنيًّا على الظن ولا على القطع إلا دائرًا بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف»[3] .

والأمثلة هنا كثيرة ولكننا سوف نكتفي بثلاثة :

١ - زكاة الحلي .

٢ - كيفية نية الصيام لشهر رمضان.

٣ - قطع من سرق عينًا محرزة من غاصب أو سارق .

وفيما يلي نتناول كل مثال من هذه الأمثلة ببيان موقف الفقهاء ، وكذلك بيان السبب في الاختلاف .

---

(١) البقرة : ٢٨٦ .

(٢) الإسراء آية : ٨٤ .

(٣) الموافقات ج٤ ص ١٦٠ .

أولاً : زكاة الحلي :

لقد انفرد الحنفية بالقول بوجوب الزكاة في الحلي مطلقًا، وقالوا بوجوب الزكاة في الذهب والفضة : « مضروبًا كان أو لم يكن ، مصوغًا كان أو غير مصوغ ، حُليًّا كان للرجال أو النساء ، تبرًا كان أو سبيكة »[1] .

أما المالكية فقالوا « بوجوب الزكاة في الذهب والفضة إذا كان نقدًا ، أما إذا كانت مصاغة للزينة أو كانت حليًّا فلا زكاة عليه ، سواء كانت الصياغة محرمة كمبخرة وقمقم إناء أو جائزة كحلي النساء »[2] .

واتفق الشافعية والحنابلة في الراجح عند كل منهما مع المالكية في القول بعدم وجوب الزكاة في الحلي المباحة ، وخالفوهم في المحرم أو المكروه وقالوا بوجوب الزكاة فيه ، وزعم الشافعية إجماع المسلمين على ذلك ، وهو منتقض بما قاله المالكية .

جاء في المجموع « قال الشافعي والأصحاب : فكل متخذ من الذهب والفضة من حلي وغيره ، إذا حكم بتحريم استعماله أو كراهته وجبت فيه الزكاة بلا خلاف ، ونقلوا فيه إجماع المسلمين ، وإن كان استعماله مباحًا كحلي النساء وخاتم الفضة للرجل والمنطقة وغير ذلك ... ففي وجوب الزكاة فيه قولان مشهوران أصحهما عند الأصحاب : لا »[3] .

ويقول الحنابلة: « وليس في حلي المرأة إذا كانت مما تلبسه أو تعيره ، وهذا ظاهر المذهب ... قال أحمد : خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون ليس في الحلي زكاة، ويقولون زكاته عاريته ، ووجهه ... ما روى عافية بن أيوب عن الليث بن سعد عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: « ليس في الحلي زكاة »[4] ولأنه مرصد لاستعمال مباح لم تجب فيه

(١) ـ الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان لنظام الملك وجماعة من علماء الهند ـ جـ١ صـ ١٧٨ ـ دار الفكر ـ لبنان، ١٤١١هـ = ١٩٩١ م مصورة عن الطبعة الثانية بالمطبعة الأميرية الكبرى ببولاق سنة ١٣١٠هـ ـ وانظر البحر الرائق جـ٢ صـ ٢٤٣ .

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ١ صـ٤٦٠ .

(٣) ـ المجموع شرح المهذب جـ٥ صـ٥١٨ ، ٥١٩ .

(٤) ـ جاء في نصب الراية جـ٢ صـ٣٧٤ « روى بن الجوزي في « التحقيق» بسنده عن عافية بن أيوب عن ليث بن سعد عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال : « ليس في الحلي زكاة » قال البيهقي في « المعرفة» وما يروى عن عافية بن أيوب عن الليث عن أبي الزبير عن جابر مرفوعًا « ليس في الحلي زكاة » فباطل لا أصل له ، إنما يروى عن جابر من قوله ، وعافية بن أيوب مجهول ، فمن احتج به مرفوعًا كان مغررًا بذمته ، داخلا فيما نعيذ به المخالفين من الاحتجاج برواية الكذابين» .

الزكاة كالعوامل وثياب القنية »[1] .

وسبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة ـ إلى جانب الاختلاف في النصوص ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة ـ اختلاف الأقيسة ، فالحلي تتردد بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع ، فلقد أجمع الفقهاء على وجوب الزكاة في النقدين ؛ لأنهما معدان للتعامل والثمنية بخلقتهما ، كما أجمعوا على عدم وجوب الزكاة في العروض المرصودة للاستعمال المباح كأثاث البيت ، والعوامل من الحيوانات، والثياب وغير ذلك ؛ لأن هذه العروض فقدت المعنيين اللذين تجب بسببهما الزكاة ، وهما الثمنية والتعامل (التجارة) .

أما الحلي فقد أخذ وصفًا واحدًا من النقدين وهو الثمنية ، ولكنه باستعماله للزينة فقد الوصف الآخر وهو التعامل (التجارة) ، كما أنه شارك العروض التى لا تجب فيها الزكاة في وصف القنية وخالفها في أنه ثمن بأصل خلقته .

فمن غلّب الثمنية قال بوجوب الزكاة في الحلي ، ومن غلب جانب الاستعمال والقنية قال بعدم وجوب الزكاة .

ثانيًا : كيفية نية الصيام لشهر رمضان :

لقد اتفق جمهور الفقهاء على أن نية الصيام شرط لصحة صيام شهر رمضان، عدا «زفر» حيث لم يشترط النية في حق المقيم[2] ، ولكنهم اختلفوا في كيفية هذه النية : هل تكفي فيها نية الصوم مطلقًا ؟ أم يلزم تعيين عين الصوم المراد؟

فذهب الأحناف إلى جواز صوم رمضان بنية الصوم مطلقًا ، واشترط المالكية والشافعية التعيين ، وعن أحمد روايتان ، ونفصل أقوالهم فيما يلي :

يقول الأحناف: « إن كان الصوم عينًا ، وهو صوم رمضان ، وصوم النفل خارج رمضان ، والمنذور به في وقت بعينه يجوز بنية مطلقة عندنا، وحجج الأحناف :

١ـ أن الله تعالى يقول: ﴿ فَمَنْ

---

(١) ـ المغني والشرح الكبير جـ٢ صـ٦٠٣ ، ٦٠٤ .

(٢) ـ قال «زفر» ـ وهو من تلاميذ أبي حنيفة ـ : « صوم رمضان في حق المقيم جائز بدون النية ، واحتج بقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (البقرة ـ ١٨٥) أمر بصوم الشهر مطلقًا عن شرط النية ، والصوم هو الإمساك ، وقد أتى به فيخرج عن العهدة ؛ ولأن النية إنما تشترط للتعيين ، والحاجة إلى التعيين عند المزاحمة ، ولا مزاحمة لأن الوقت لا يحتمل إلى صومًا واحدًا في حق المقيم ، وهو صوم رمضان فلا حاجة إلى التعيين بالنية » انظر بدائع الصنائع للكاساني جـ٢ صـ٨٣ .

شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وهذا قد شهد الشهر وصامه فيخرج عن العهدة.

٢- أن النية لو شرطت إنما تشترط ليصير الإمساك لله تعالى ، أو للتمييز بين نوع ونوع ، ولا وجه للأول ؛ لأن مطلق النية كان لصيرورة الإمساك لله تعالى ؛ لأنه يكفي لقطع التردد ، ولقول النبي ﷺ : « ولكل امرئ ما نوى»[١] وقد نوى أن يكون إمساكه لله تعالى ، فلو لم يقع لله تعالى لا يكون له ما نوى، وهذا بخلاف النص ، ولا وجه للثاني ؛ لأن مشروع الوقت الواحد لا يتنوع ، فلا حاجة إلى التمييز بتعيين النية ، بخلاف صوم القضاء والنذر والكفارة ؛ لأن مشروع الوقت – وهو خارج رمضان– متنوع؛ فوقعت الحاجة إلى التعيين بالنية فهو الفرق »[٢].

ويقول المالكية « يشترط في صحة نية الصوم الفعل ، لا نية القربة ، ذلك بأن يقصد صوم غد جازمًا بذلك على أنه نفل أو قضاء ، أو عن النذر ، فإن جزم بالصوم ولم يدر بعد ذلك هل نوى التطوع أو النذر أو القضاء انعقد تطوعًا، وإن دار شكه بين الأخيرين لم يجز عن واحد منهما ، ووجب إتمامه لانعقاده نفلاً فيما يظهر »[٣] .

ويظهر من هذا النص أن المالكية لا يجيزون الصوم بنية مطلقة إلا إذا كان نفلاً ، أما الصوم الواجب فلابد فيه من تعيين شخص الصوم .

يقول الشافعية : « ولايصح صوم رمضان إلا بتعيين النية ، وهو أن ينوى أنه صائم من رمضان لأنه فريضة ، وهو قربة مضافة إلى وقتها ، فوجب تعيين الوقت في نيتها كصلاة الظهر والعصر »[٤] .

أي أن الشافعية لا يجيزون صوم رمضان إلا بنية صيام رمضان ؛ وذلك لسببين أولهما : أنه فريضة ، والفرائض تحتاج تعيين نيتها ليفرّق بينها وبين النوافل التى تجوز بنية مطلقة ، الثاني : أنها قربة قد تعين لها وقت ، شأنها في ذلك شأن الصلاة المفروضة ، التى لابد من تعيين شخصها ليصح أداؤها .

---

(١) ـ صحيح البخاري بشرح فتح البارى، جـ١ صـ ٩ . كتاب بدء الوحي .

(٢) ـ بدائع الصنائع، جـ٢ صـ٨٤ .

(٣) حاشية الدسوقي، جـ١ صـ٥٢٠ .

(٤) المجموع، جـ ٦ صـ ٣٨٠ ـ والنص من المهذب للشيرازي .

وقال الحنابلة : « يجب تعيين النية في كل صوم واجب ، وهو أن يعتقد أنه يصوم غدًا من رمضان أو من قضائه ، أو من كفارته أو نذره ، نص عليه أحمد في رواية الأثرم (أحمد بن محمد ت ٢٦١هـ) .. وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يجب تعيين النية لرمضان »[1] .

ونرى أن سبب اختلاف الفقهاء في هذه القضية أنها قد ترددت بين أمرين وضح في كل منهما قصد الشارع ، فالوضوء عبادة ، وشرط لصحة عبادات كثيرة مثل الطواف والصلاة فرضًا أو نفلاً ، ولا يشترط لصحة أي من هذه العبادات تعيين نيتها عند الوضوء ، وصلاة الفريضة عبادة يشترط لصحتها تعيين عينها عند الأداء ، وترددت نية صيام رمضان بين هذين الأمرين ، فمن نظر إلى صحة العبادات التي يشترط الوضوء لصحتها دون تعيين هذه العبادة عند الوضوء قال بصحة صيام رمضان بنية مطلقة ، ومن نظر إلى صلاة الفريضة، وأنه يشترط لصحتها نية عينها قال باشتراط تعيين نية صيام رمضان لصحة صيام رمضان .

ثالثًا : قطع من سرق عينًا محرزة من غاصب أو سارق :

لقد ذهب الحنابلة إلى عدم قطع من سرق عينًا محرزة ، تبلغ نصابًا ، من سارق أو غاصب ، وقال المالكية عليه القطع ، وللشافعية قولان كالمذهبين ، وقال الحنفية بقطع من سرق من غاصب، وعدم قطع من سرق من سارق بعد قطع السارق الأول ، أو مطلقًا .

ونفصل ذلك فيما يلي :

الأصل عند الحنفية أن النصاب المسروق من حرز لابد أن تكون يد محرزه يدًا صحيحة ، معتبرة شرعًا ، وبناء على ذلك فهي تملك الخصومة ، فقالوا : « وطلب المسروق منه شرط القطع ولو مودعًا أو غاصبًا ... ، ويقطع بطلب المالك لو سرق منه ، لا بطلب المالك أو السارق لو سرق من سارق بعد القطع »[2] .

والسبب في تقييد عدم قطع السارق الثاني بأن تكون سرقته بعد قطع السارق الأول ، هو أن مذهبهم أن العين المسروقة إن كانت تالفة أو تلفت بعد القطع ، فإن السارق الذي قطعت يده لا

---

(١) المغني على الشرح الكبير ، جـ٣ صـ٢٦ .

(٢) البحر الرائق، جـ٥ صـ٦٨ ، ٦٩ ، والنص من كنز الدقائق .

يضمنها ولا يُطالب بردّها ، فهي بذلك غير متقوّمة عليه ، بخلاف ما لو سرق الثاني قبل أن يُقطع الأول ، أو بعد ما درئ القطع بشبهة ؛ وذلك لأن العين التى سرقها ستكون متقومة عليه ، كما هي متقومة على الغاصب « وأطلق الكرخي (عبيد الله بن الحسين ت ٣٤٠ هـ) والطحاوي (أبو جعفر الطحاوي ت ٣٢١ هـ) عدم قطع السارق من السارق ؛ لأن يده ليست يد أمانة ولا ملك ، فكان ضائعًا ، ولا قطع في أخذ مال ضائع »[1] .

أما المالكية فإنهم يوجبون القطع على من سرق نصابًا من حرز سواء «من سرق من سارق أو من أمين أو نحو ذلك »[2] .

وعند الشافعية « وإن غصب رجل مالاً أو سرقه وأحرزه ، فجاء سارق فسرقه ، ففيه وجهان ، أحدهما : أنه لا يقطع ؛ لأنه حرز لم يرضه مالكه ، والثاني : أنه يقطع ، لأنه سرق ما لا شبهة له فيه من حرز مثله »[3] .

وعند الحنابلة « وإن غصب عينًا وأحرزها ، أو سرقها وأحرزها فسرقها سارق فلا قطع عليه ... (والعلة) أنه لم يسرق المال من مالكه ، ولا ممن يقوم مقامه ، فأشبه ما لو وجده ضائعًا فأخذه، وفارق السارق من المالك أو نائبه ، فإنه أزال يده وسرق من حرز»[4].

وبذلك يتضح أن سبب الاختلاف هو أن المسألة يتنازعها طرفان ، وضح في كل منهما قصد الشارع ؛ وذلك أن الفقهاء جميعًا يوجبون القطع على من سرق مالاً محرزًا ، من مالكه أو نائبه ولا يوجبون القطع على من أخذ مالاً غير مملوك ، وغير محرز ، فالملك والحرز معًا شرطان معتبران في وجوب القطع ، والمسألة التى معنا المال فيها محرّز ، ولكن يد السارق أو الغاصب غير معتبرة شرعًا ، وإن نازع الحنفية في يد الغاصب، كما نازع بعضهم في يد السارق قبل القطع .

ونخلص إلى أن من اعتبر انتهاك الحرز

---

(١) البحر الرائق، جـ٥ صـ٦٩ .

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، جـ٤ صـ٣٣٦ ـ والنص من الشرح الكبير .

(٣) المجموع شرح المهذب، جـ٢٢ صـ٢٠٣ ـ والنص من المهذب .

(٤) المغني مع الشرح الكبير، جـ١٠صـ ٥٥٤ .

الجانب الأهم في وجوب القطع ، قال بقطع من سرق من السارق أو الغاصب، ومن نظر إلى أن يد المالك المعتبرة هي الجانب الأهم قال بعدم قطع من سرق من السارق أو الغاصب .

***

ب ـ تحقيق المناط الخاص :

والمقصود به النظر الخاص الذي يلزم الفقيه حين يوقع المناط العام على الواقعة المعينة أو الشخص المعين ، فيلزمه أن يدقق ، هل تحققت الشروط وانتفت الموانع ؟ وهل يتحقق مقصود الشارع من وراء حكمه أو لا ؟

فقد يكون العمل في الأصل مشروعًا، ولكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة ، أو يكون ممنوعًا ، ولكن يترك النهى عنه لما في ذلك من المصلحة.

يقول الشاطبي : « والنظر في مآلات الأفعال معتبر ، مقصود شرعًا ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة ؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلف بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، فقد يكون مشروعًا لمصلحة تستجلب أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك ، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية ، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية ، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مصلحة تساوي أو تزيد ، فلا يصح القول بعدم المشروعية ، وهو مجال صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغب ، جار على مقاصد الشريعة»[1] .

والاجتهاد في تحقيق المناط الخاص أصعب بكثير من الاجتهاد في تحقيق المناط العام ، وهو الفقه الحقيقي في دين الله ، وهو ناشئ ـ بعد اكتساب وسائل الفقيه ـ عن تقوى الله عز وجل، وهو نور يهدى الله به من شاء من خلقه ، وهو الحكمة التى قال الله في شأنها : ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2].

(١) ـ الموافقات جـ ٤ صـ ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٢) البقرة : ٢٦٩ .

والوقائع الشرعية الدالة على ذلك كثيرة ، نورد فيما يلي عددًا منها .

- المثال الأول :

«ترك سب آلهة المشركين مخافة أن يسبوا الإله الحق» :

قال الله تبارك وتعالى :

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] .

فسب آلهة المشركين ـ على الجملة ـ جائز ، ولكنه حين يكون وسيلة إلى سب الإله الحق فلا يمكن أن يكون مشروعًا ، بل يكون محرّمًا .

يقول ابن العربي: «اتفق العلماء على أن معنى الآية : لا تسبوا آلهة الكفار فيسبوا إلهكم ، وكذلك هو ، فإن السب في غير الحجة فعل الأدنياء... فمنع الله تعالى في كتابه أن يُفعل فعلاً جائزًا يؤدى إلى محظور ، ولأجل هذا تعلق علماؤنا (يقصد المالكية) بهذه الآية في سد الذرائع ، وهو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور »[2] .

وهذا فيه نظر طويل ينتهي إلى أن اعتبار المآل عند صاحب العلم والتقوى، والموازنة بين المصالح والمفاسد الشرعية أمر يعول عليه في الحكم الشرعي .

ويعلق ابن كثير على الآية السابقة فيقول : « ومن هذا القبيل ، ترك المصلحة لمفسدة أرجح ، ما جاء في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «ملعون من سبَّ والديه ، قالوا : يارسول الله : كيف يسب الرجل والديه ؟ قال : يسب أبا الرجل فيسبُّ أباه ويسب أمه فيسب أمه»[3] .

قال ابن بطال (علي بن خلف ٤٤٩هـ) : «هذا الحديث أصل في سد الذرائع ، ويؤخذ منه أن من آل فعله إلى محرم يحرم عليه ذلك الفعل ، وإن لم يقصد إلى ما يحرم ، والأصل في هذا الحديث قول الله تعالى : ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ الآية .

---

(١) الأنعام : ١٠٨ .

(٢) أحكام القرآن جـ٢ صـ٢٦٥ .

(٣) تفسير ابن كثير جـ٣ ص٧٩ ، والحديث في صحيح البخاري بشرح فتح الباري جـ١٠ ص٤٠٣ - كتاب الأدب - باب لا يسب الرجل والديه - عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه ، قيل : يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه ؟ قال يسب الرجل أبا الرجل فيسبُّ أباه ، ويسبُّ أمه فيسب أمه».

واستنبط الماوردي (أبو الحسن علي ابن محمد ٤٥٠هـ) « منع بيع الثوب الحرير ممن يتحقق أنه يلبسه ، والغلام الأمرد ممن يتحقق أنه يفعل به الفاحشة ، والعصير ممن يتحقق أنه يتخذه خمرًا »[1] .

- المثال الثاني :

«لم يهدم رسول الله ﷺ الكعبة ليجعلها على قواعد إبراهيم ؑ» :

- عن الأسود قال : قال لي ابن الزبير : كانت عائشة تُسرُّ إليك كثيراً ، فما حدثتك في الكعبة ؟ قلت : قالت لي: قال النبي ﷺ : «يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم - قال ابن الزبير: بكفر- لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين ، باب يدخل الناس، وباب يخرجون» ففعله ابن الزبير[2] .

- عن هشام عن أبيه (عروة) عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال لي رسول الله ﷺ : «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ، ثم لبنيته على أساس إبراهيم ؑ ، فإن قريشًا اقتصرت في بنائه ، وجعلت له خلفًا»[3].

وذلك أن قريشًا حين أرادت تجديد بناء الكعبة قصُرت بها النفقة ، فلم تتم بناء البيت على قواعد إبراهيم ؑ ، وجعلت للكعبة باباً رفعته عن الأرض ، لتُدخل من تشاء وتمنع من تشاء .

فلما فُتحت مكة للإسلام ذكر رسول الله ﷺ أنه لولا أن أهل مكة حديث عهدهم بكفر لهدم الكعبة ، وأعاد بناءها على قواعد إبراهيم ؑ ، وجعل لها باباً من خلف يقابل الباب الذي من أمام ، وجعل البابين ملصقين بالأرض ، ليدخل ويخرج من شاء .

و لم يفعل رسول ا لله ﷺ ذلك لأن قريشًا - منذ الجاهلية - تعظّم أمر الكعبة جدًّا ، فخشي رسول ا لله ﷺ أن يظنّوا - لحداثة عهدهم بالإسلام ، وقرب عهدهم بالكفر - أنه ﷺ غيّر بناءها ليفرد بالفخر عليهم .

ولقد هدم ابن الزبير الكعبة ، وأعاد بناءها على قواعد إبراهيم ؑ ، وهدم

(١) فتح الباري ، جـ١٠ ص٤٠٣ .

(٢) البخاري بشرح فتح الباري ، جـ١ ص٢٢٤ - كتاب العلم - باب من ترك بعض الاختيارات مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه .

(٣) البخاري بشرح فتح الباري ، جـ٣ ص٤٣٩ - كتاب الحج - باب فضل مكة وبنيانها ، وخلفًا يعني بابًا.

الحجاج بناء ابن الزبير ، وأعادها كما بنتها قريش ، وأراد أحد خلفاء بني العباس أن يهدم ما بناه الحجاج ليجعل الكعبة كما بناها ابن الزبير ، ولكن الإمام مالكًا - رحمه الله - رأى ببصيرته أن البيت سوف يصير ملعبة للملوك ، فناشد الخليفة ألا يفعل .

«حكي ابن عبد البر ، وتبعه عياض (عياض بن موسى - القاضي ٥٤٤هـ) وغيره عن الرشيد أو المهدي أو المنصور أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير ، فناشده مالك في ذلك وقال : أخشى أن تصير ملعبة للملوك ، فتركها، قلت (أي ابن عبد البر) وهذا بعينه خشية جدهم الأعلى ، عبدالله بن عباس - رضي الله عنهما - فأشار على ابن الزبير لما أراد أن يهدم الكعبة ويجدّد بناءها ، بأن يرمّ ما وَهَى منها، ولا يتعرّض لها بزيادة أو نقص، وقال له: «لا آمن أن يجيء من بعدك أمير فيغيِّر الذي صنعت»[1] .

ففتوى رسول الله ﷺ راعت -فيما راعته- فتنة الناس بسبب قصور فهمهم مما يسبب اضطرابهم على أميرهم، وراعت فتوى ابن عباس -رضى الله عنهما - ومالك - رحمه الله - صيانة البيت من أن يكون ملعبة للملوك والأمراء .

«وفي حديث بناء الكعبة من القواعد - غير ما تقدم - ما ترجم عليه (البخاري) في العلم ، وهو ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر عنه فهم بعض الناس ، والمراد بالاختيار في عبارته المستحب ، وفيه اجتناب ولي الأمر ما يتسرّع الناس إلى إنكاره ، وما يُخشى منه تولد الضرر عليهم في دين أو دنيا ، وتألف قلوبهم بما لا يترك فيه أمر واجب، وفيه تقديم الأهم من دفع المفسدة وجلب المصلحة ، وإنما إذا تعارضا بدئ بدفع المفسدة وأن المفسدة إذا أمن وقوعها عاد استحباب عمل المصلحة»[2].

- المثال الثالث :

«جواز أن يتلفظ المسلم بكلمة الكفر - عند الإكراه - وقلبه مطمئن بالإيمان»:

قال الله تبارك وتعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّـهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللَّـهُ

---

(١) فتح الباري ، جـ٣ ص٤٤٨ .

(٢) فتح الباري ، جـ٣ ص٤٤٨.

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّـهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ مَنْ كَفَرَ بِاللَّـهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّـهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1] .

ومعلوم أن الكافر أو المرتد هو الذي جرى بالكفر لسانه مخبراً عما انشرح به من الكفر صدره ، فعليه من ا لله الغضب ، وله العذاب الأليم ، ولكن الحق تبارك وتعالى أخبر أن المؤمن الذي يتعرض للإكراه من الكافرين ، فيتكلم بالكفر لسانه ، ولكن قلبه منعقد ومطمئن بالإيمان ، أخبر ا لله أن مثل هذا المكره معذور في الدنيا مغفور له في الآخرة .

وحقيقة هذه المسألة ترجع إلى دين الإنسان ؛ لأن الباطن لا يطّلع عليه أحد، كما أنه لا سلطان لأحد عليه ، ولكنا نقبل من المؤمن ما يخبر به بلسانه، وما يظهر من حاله ، وأحكام الشريعة كلها تجري على هذا الظاهر ، والباطن موكول إلى علام الغيوب تبارك وتعالى.

ولكنا نقول : إن التلفظ بكلمة الكفر – وإن كان جائزًا – في حالة الإكراه ، إلا أن الذي يصبر على البلاء ولا يفتن في دينه حتى يجعل ا لله له مخرجًا ، بالخلاص من الإكراه أو الاستشهاد في سبيل ا لله ، فإنه أفضل بلا خلاف -نعلمه- بين الفقهاء، وعلى ذلك تتضافر أدلة الشريعة، وإنما وقع الإذن في حالة الإكراه رخصة من الله عز وجل ، رفقًا بضعف الخلق ، وإبقاء عليهم ، ولما تتميز به الشريعة من السماحة ورفع الحرج ووضع الإصر .

يقول ابن كثير : «وقد روى العوفي عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر ، حين عذبه المشركون حتى يكفر بمحمد ﷺ، فوافقهم على ذلك مكرهًا ، وجاء معتذرًا إلى النبيﷺ، فأنزل الله هذه الآية ... ولهذا اتفق العلماء على أن المكره على الكفر يجوز له أن يوالي إبقاء لمهجته ، ويجوز له أن يأبى كما كان بلال رضي الله عنه يأبى عليهم ذلك ، وهم يفعلون به الأفاعيل... وكذلك حبيب بن زيد الأنصاري لما قال له مسيلمة الكذاب : أتشهد أن محمدًا رسول الله ؟ فيقول نعم. فيقول :

(١) النحل : ١٠٤ – ١٠٦ .

أتشهد أني رسول الله ؟ فيقول : لا أسمع . فلم يزل يقطع إربًا إربًا ، وهو ثابت على ذلك»[١] .

وإذا كان الله تبارك وتعالى قد رفع الإثم عن المؤمن حين يتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه ، مع أن الكفر يهدم الإيمان الذي هو أصل الشريعة ، فإن الفقهاء قد رتبوا على ذلك كل فروع الشريعة .

يقول ابن العربي في المسألة السادسة: «لما سمح الله تعالى في الكفر به – وهو أصل الشريعة – عند الإكراه، ولم يؤاخذ به ، ولا يترتب حكم عليه ، وعليه جاء الأثر عند الفقهاء « رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[٢] ، والخبر وإن لم يصح سندًا فإن معناه صحيح باتفاق من العلماء»[٣].

ومع أن الفقهاء جميعًا اتفقوا على أن الإكراه يرفع الإثم عن المكره في الآخرة إلا أنهم اختلفوا في بعض أحكام الدنيا : هل يؤثر فيها الإكراه أو لا ؟

مثال ذلك من أكره على الطلاق ، هل يقع طلاقه أو لا ؟

ولقد انفرد الحنفية بقولهم: إن طلاق المكره يقع مطلقًا ، أي من غير تفصيل لحالات الإكراه ، قوة أو ضعفًا ، واستدلوا بما يلي :

١- إن الله عز وجل يقول: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[٤] من غير تفصيل بين حالة إكراه أو غير إكراه ، وهو تصرف وقع من مكلف في محل يملكه فينفذ .

٢- إن رسول الله ﷺ يقول « كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه»[٥] ولم يستثن غير ذلك .

---

(١) تفسير ابن كثير جـ٤ ص٢٢٨ .

(٢) أخرج ابن ماجة : ثنا الوليد بن مسلم ثنا الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

وقال في الزوائد : إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ، والظاهر أنه منقطع بدليل زيادة عبيد بن نمير في الطريق الثاني ، وليس ببعيد أن يكون السقط من جهة الوليد بن مسلم، فإنه كان يدلس. سنن ابن ماجة جـ١ص٦٥٩ - كتاب الطلاق - باب طلاق المكره والناسي.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي جـ٣ ص١٦٣ .

(٤) الطلاق : ١ .

(٥) أخرج الترمذي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله» . قال أبو عيسى : هذا حديث لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث عطاء بن عجلان ، وعطاء بن عجلان ضعيف ذاهب الحديث . والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم ، أن طلاق المعتوه المغلوب على عقله لا يجوز ، إلا أن يكون معتوهًا ، يفيق الأحيان ، فيطلق في حال إفاقته . سنن الترمذي جـ٣ صـ٤٩٦ ـ كتاب الطلاق ـ باب ما جاء في طلاق المعتوه .

٣ـ إن الذي فات بالإكراه إنما هو الرضا طبعًا ، أي الرضا بالقلب ، والرضا طبعًا ليس بشرط لصحة الطلاق، والدليل على ذلك أن الهازل يقع طلاقه[١] مع أنه لم يعقد قلبه على ذلك. ثم إن الإنسان قد يطلق زوجته التي يتعلق بها قلبه غاية التعلق ، ومع ذلك يقع طلاقه .

والدليل على أن الرضا القلبي ليس شرطًا لصحة الطلاق ووقوعه أن محمدًا (صاحب أبي حنيفة) ذكر بإسناده «أن امرأة اعتقلت زوجها وجلست على صدره ومعها شفرة ، فوضعتها على حلقه وقالت: لتطلقني ثلاثًا أو لأنفذها، فناشدها الله ألا تفعل ،فأبت فطلقها ثلاثًا، فذكر لرسول ا لله ﷺ فقال: « لا قيلولة في الطلاق »[٢].

٤ـ إن الحديث الذي يرفع المؤاخذة عن المكره ، المراد منه الإكراه على الكفر؛ وذلك أن الناس في ذلك الوقت كانوا حديثي عهد بالإسلام ، ودولة الكفر ما تزال قوية ، وكان الإكراه على الكفر ظاهرًا.

٥ـ نحن نقول بموجب الحديث الذي يرفع المؤاخذة عن المستكره ، ولكن الإكراه المرفوع المؤاخذ عليه لا يعمل على الأقوال ، وإنما يعمل على الاعتقادات ؛ لأن الاعتقادات هي التي لا يتصور فيها الإكراه ، ولذلك لا يؤاخذ بها ؛ لأن أحدًا لا يستطيع تغيير ما في قلب إنسان واعتقاده إذا أجبر على القول بلسانه ، أما المتكلم فهو مختار فيما يتكلم فيه ، فلا يتناوله الحديث .

يقول الكاساني في بيان أسباب وقوع طلاق المكره: « وأما الطلاق فلقوله سبحانه وتعالى: ﴿ **فطلقوهن لعدتهن**﴾ وقوله ﷺ : « كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه» ؛ لأن الفائت بالإكراه ليس إلا الرضا طبعًا ، وإنه ليس بشرط لوقوع الطلاق ، فإن طلاق الهازل واقع وليس براضٍ به طبعًا،

---

(١) جاء في سنن ابن ماجة جـ١ صـ٦٥٨ ـ عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة » .

(٢) الحديث « لا قيلولة في الطلاق» قال عنه الزيلعي: « رواه العقيلي في كتابه ، أخبرنا مسعدة بن سعد ثنا إسماعيل بن عياش ثنا غازي بن جبلة الجيلاني عن صفوان عن غزوان الطائي أن رجلا كان نائمًا فقامت امرأته ... الحديث . وقال : قال البخاري : لصفوان الأصم عن بعض أصحاب النبي ﷺ في الطلاق « طلاق المكره » حديث لا يتابع عليه . نصب الراية جـ٣ صـ٢٢٢ ـ كتاب الطلاق .

وكذلك الرجل قد يطلق امرأته الفائقة حسنًا وجمالاً ، الرائعة تغنجًا ودلالاً ، لخلل في دينها ، وإن كان لا يرضى به طبعًا ، ويقع الطلاق عليها . وأما الحديث فقد قيل: إن المراد منه الإكراه على الكفر ؛ لأن القوم كانوا حديثي العهد بالإسلام ، وكان الإكراه على الكفر ظاهرًا يومئذ، وكان يجرى على ألسنتهم كلمات الكفر خطأ وسهوًا ، فعفا الله جل جلاله عن ذلك عن هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ .

مع أنا نقول بموجب الحديث ، إن كل مستكره (عليه) معفو عن هذه الأمة، لكنا لا نسلم أن الطلاق والعتاق وكل تصرف قولي مستكره عليه ؛ وهذا لأن الإكراه لا يعمل على الأقوال كما يعمل على الاعتقادات ؛ لأن أحدًا لا يقدر على استعمال لسان غيره بالكلام على تغيير ما يعتقده بقلبه جبرًا، فكان كل متكلم مختارًا فيما يتكلم به ، فلا يكون مستكرهًا عليه حقيقة ، فلا يتناوله الحديث »[1] .

وإذا كان الحنفية قد انفردوا بالقول بأن الطلاق في حالة الإكراه يقع مطلقًا فقد انفرد المالكية بقولهم: إن طلاق المكره لا يقع مطلقًا ، ما دام لم يقصد بقلبه حلّ العصمة ، فإن قصد بقلبه حل العصمة وقع الطلاق .

يقول الدردير : وإن « أكره على إيقاعه (أى الطلاق) فلا يلزمه شيء في فتوى ولا قضاء لخبر مسلم « لا طلاق في إغلاق»[2] أي إكراه ، بل لو أكره على واحد فأوقع أكثر فلا شيء عليه ؛ لأن المكره لا يملك نفسه كالمجنون ، أي ولم يكن قاصدًا بطلاقه حل العصمة باطنًا ، وإلا لوقع عليه[3] .

وأما الشافعية[4] والحنابلة[5] فإنهم يفرّقون بين إكراه بحق ، وإكراه بغير حق، كما يفرقون بين درجات الإكراه.

فإن كان الإكراه بحق وقع الطلاق ،

---

(١) بدائع الصنائع جـ٧ صـ١١٢ كتاب الإكراه .

(٢) عن عائشة رضى الله عنها : سمعت رسول الله ﷺ يقول: « لا طلاق ولا عتاق في غلاق » .
سنن أبي داود جـ٢ صـ٢٥٩ ـ كتاب الطلاق ـ باب في الطلاق على غلط ، وقال أبو داود : الغلاق أظنه في الغضب . وأخرجه ابن ماجة في سننه جـ١ صـ٦٦ ـ كتاب الطلاق ـ باب طلاق المكره والناسي بلفظ « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» .

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ ٢ صـ ٣٦٧ والنص من الشرح الكبير .

(٤) انظر المجموع جـ١٨ صـ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٥) انظر المغني جـ٨ صـ٢٦٠ .

كما يكره المولى - الذي أبى أن يفيء - على الطلاق ، فإن طلاقه يقع ، أما إن كان الإكراه بغير حق فإنه لايقع شأنه في ذلك شأن الإكراه على كلمة الكفر، ولكنهم يشترطون للإكراه الذي لا يكون بحق ، حتى لا يقع به الطلاق شروطًا ثلاثة .

ويوضح الشيرازى موقف الشافعية من طلاق المكره ، وهو نفس موقف الحنابلة ، فيقول: « وأما الإكراه فإنه ينظر ، فإن كان إكراهه بحق كالمولى إذا أكرهه الحاكم على الطلاق وقع طلاقه؛ لأنه قول حمل عليه بحق فصح كالحربي إذا أكره على الإسلام ، وإن كان بغير حق لم يصح لقوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1] ؛ ولأنه قول حُمل عليه بغير حق فلم يصح، كالمسلم إذا أكره على كلمة الكفر ، ولا يصير مكرهًا إلا بثلاثة شروط :

أحدها : أن يكون المكرِه (بكسر الراء) قاهرًا له ، لا يقدر على دفعه .

الثاني : أن يغلب على ظنه أن الذي يخافه من جهته يقع به .

الثالث : أن يكون ما يهدده به مما يلحقه ضرر به كالقتل والقطع والضرب المبرح والحبس الطويل والاستخفاف بمن يغض منه ذلك من ذوى الأقدار ؛ لأنه يصير مكرهًا بذلك »[2] .

- المثال الرابع :

«واقعة الأعرابي الذي بال في مسجد رسول الله ﷺ » :

عن أنس بن مالك ﷺ : «جاء أعرابي فبال فى طائفة المسجد فزجره الناس فنهاه النبي ﷺ ، فلما قضى بوله أمر النبى ﷺ بذنوب من ماء فأهريق عليه »[3] .

وفي رواية أبي هريرة : فقال لهم النبيﷺ : « دعوه وهريقوا على بوله سجلاً من ماء - أو ذنوبًا من ماء - فإنما بعثتم ميسّرين و لم تبعثوا معسّرين »[4] .

لاشك أن المسجد مكان أمر المسلمون بوجوب المحافظة على طهارته، وحفظه من الأنجاس والأدناس ، وهذا

(١) سبق تخريج الحديث .

(٢) المجموع جـ١٨ صـ ٢٠٧ ، ٢٠٨ . والنص من المهذّب .

(٣) صحيح البخاري بشرح فتح البارى جـ١ صـ٣٢٤ كتاب الوضوء . باب : يهريق الماء على البول .

(٤) جـ١ صـ٣٢٣ - باب صب الماء على البول في المسجد .

رجل يقعد في ناحية من المسجد يبول ، فنهيه وزجره ، بل وإنزال عقوبة به ، أمر مطلوب شرعًا .

ولكنه ـ في هذه الواقعة ـ أعرابي ، لم يألف حياة التحضر ، وبالأمس كان ممن يبولون على أعقابهم ، أو على كثبانهم وهم جلوس في مجالسهم ، ثم إن نهيه وزجره ـ وقد بدأ يبول ـ يجعل النجاسة تنتشر في المكان ، وقد كانت محصورة ، كما أنه يُعرض الرجل لأذى في جسمه . من أجل ذلك رجحت كفة مصلحة الكف عنه .

يقول ابن حجر : « أمرهم النبي ﷺ بالكف عنه للمصلحة الراجحة ، وهي دفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، وتحصيل أعظم المصلحتين ، بترك أيسرهما . . وفيه الرفق بالجاهل وتعليمه ما يلزمه من غير تعنيف إذا لم يكن ذلك منه عنادًا ، ولا سيما إن كان مما يحتاج إلى استئلافه ، وفيه رأفة النبي ﷺ ، وحسن خلقه »[١] .

القسم الثالث

«الضوابط»

ويشتمل هذا القسم على :

أ ـ ضوابط عامة .

بـ ضوابط تتعلق بالمجتهد .

أ ـ الضوابط العامة :

وقبل أن نتحدث عن الضوابط العامة نذكر أن بحثنا خاص بالاجتهاد ، أما حكاية الآراء في المذاهب أو التقليد من غير دليل فهو أمر لا يخص بحثنا ، بل هو أمر مذموم ، وقد فرق أحمد بين التقليد والاتباع ، فقال أبو داود : سمعته يقول: «الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبيﷺ وعن أصحابه ، ثم هو بعد في التابعين مخير ، وقال أيضًا: لا تقلّدني ، ولا تقلّد مالكًا، ولا الثورى (سفيان بن سعيد ـ ١٦١هـ) ولا الأوزاعي (عبد الرحمن بن عمرو ـ ١٥٧هـ) ، وخذ من حيث أخذوا ، وقال : من قلة فقه أن يقلّد دينه الرجال»[٢] .

ولقد اشتهر ذلك عن جميع الفقهاء، وأنهم كانوا ينهون عن تقليدهم أو قول مقالتهم من غير معرفة الدليل ؛ لأن من

(١) فتح الباري جـ١ صـ٣٢٤ .

(٢) أعلام الموقعين جـ٢ صـ١٧٣ .

يأخذ مقالتهم بغير حجّة مثله كمثل حاطب ليل ، يحمل حزمة حطب وقد يكون فيها أفعى تلدغه ، وهو لا يدرى.

أما الضوابط العامة للاجتهاد في تحقيق المناط فهي كما يلي :

١- إذا كان في الواقعة نص ثابت فلا مجال للاجتهاد :

وسبق أن ذكرنا أن مسائل الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هي المسائل التى ليس فيها نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة ، وليس فيها إجماع من صحابة رسول الله ﷺ ، والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن والسنة ، وعلى هذا مضى السلف الصالح الأخيار .

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِينًا**﴾[1] .

وأما السنة فما روى البخارى بسنده عن ابن عباس : « أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ : البيّنة أو حدٌّ في ظهرك . فقال يا رسول الله : إذا رأى أحدنا مع امرأته رجلاً ينطلق يتلمس البيّنة ؟ فجعل النبي ﷺ يقول : البيّنة وإلا حدُّ في ظهرك . فقال هلال : والذي بعثك بالحق إنى لصادق ، فلينزلن الله مايبرئ ظهرى من الحد . فنزل جبريل وأنزل عليه ﴿**والذين يرمون أزواجهم**﴾ فقرأ حتى بلغ ﴿ **إن كان من الصادقين**﴾ فانصرف النبى ﷺ فأرسل إليها ، فجاء هلال فشهد ، والنبي ﷺ يقول : إن الله يعلم أن أحدكما كاذب ، فهل منكما تائب ؟ ثم قامت فشهدت ، فلما كانت عند الخامسة وقفوها وقالوا : إنها موجبة . قال ابن عباس : فتلكأت ونكصت حتى ظننا أنها ترجع ، ثم قالت : لا أفضح قومي سائر اليوم ، فمضت ، فقال النبيﷺ : أبصروها ، فإن جاءت به أكحل العينين، سابغ الأليتين ، خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء ، فجاءت به كذلك ، فقال النبي ﷺ : «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن »[2] . ويريد رسول الله ﷺ بما مضى من كتاب الله قول الله تعالى:

---

(١) الأحزاب : ٣٦ .

(٢) البخارى بشرح فتح البارى جـ٨ صـ٤٤٩ ـ كتاب التفسير سورة النور ـ باب (والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) . وجاء في لسان العرب . مادة : خدلج ـ « الخدلجة ، بتشديد اللام : الربا الممتلئة الذراعين والساقين .. وفي حديث اللعان : خدلج الساقين : عظيمهما » . لسان العرب ـ طبعة دار المعارف .

﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[١] .

ويقول ابن القيم : « ويريد بالشأن ـ والله أعلم ـ أنه كان يجدها لمشابهة ولدها للرجل الذي رميت به ، ولكن كتاب الله فصل الحكومة وأسقط كل قول وراءه ، ولم يبق للاجتهاد بعده موقع»[٢] .

وأما السلف الصالح الأخيار ، فلقد « قال الشافعي ، وأخبرني من لا أتهم عن ابن أبي ذئب (محمد بن عبد الرحمن ـ ١٥٨هـ) قال : أخبرني محمد بن مخلد ابن خفاف (٢٣١ هـ) قال : ابتعت غلامًا فاستغللته ، ثم ظهرت منه على عيب ، فخاصمت فيه إلى عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ) ، فقضى لي برده، وقضى عليَّ بغلته ، فأتيت عروة فأخبرته فقال : أروح إليه العشية فأخبره أن عائشة أخبرتني أن رسول الله ﷺ «قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان »[٣] ، فعجلت إلى عمر فأخبرته بما أخبرني به عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ . فقال عمر: فما أيسر هذا عليّ من قضاء قضيته ، اللهم إنك تعلم أنى لم أرد فيه إلا الحق ، فبلغتني فيه سنة عن رسول الله ﷺ ، فأردّ قضاء عمر ، وأنفذ سنة رسول الله ﷺ ، فراح إليه عروة ، فقضى لى أن آخذ الخراج من الذي قضى به عليّ له»[٤] .

٢ - يجب ردّ ما اختلف فيه من الحق إلى الله ورسوله :

يقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[٥] .

في هذه الآية يأمر الله عز وجل المؤمنين أن يردّوا أمر ما تنازعوا فيه إلى الله ورسوله كي يرتفع النزاع بينهم ، ويجعل الله الردّ من موجبات الإيمان

(١) النور : ٨ ، ٩ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ٢ صـ ٢٣٦ .

(٣) أخرج الترمذي عن عروة عن عائشة « أن رسول الله ﷺ قضى أن الخراج بالضمان» وقال أبو عيسى : وهذا حديث حسن صحيح ، وقد روى هذا الحديث من غير هذا الوجه ، والعمل على هذا عند أهل العلم .
سنن الترمذي جـ٣ صـ٥٨١ ، ٥٨٢ ـ كتاب البيوع ـ باب ما جاء فيمن يشترى العبد ويستغله ثم يجد به عيبًا .

(٤) أعلام الموقعين ، جـ ٢ ، ص٢٣٨ .

(٥) سورة النساء : ٥٩ .

ولوازمه ؛ بحيث إذا انتفى هذا الردّ انتفى الإيمان ، ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، والردّ إلى الله سبحانه يكون بالردّ إلى كتابه ، والردّ إلى الرسول ﷺ يكون بالردّ إليه نفسه في حياته وإلى سنته بعد وفاته .

فلقد اختلف صحابة رسول الله ﷺ في أمر صلاة العصر قبل الوصول إلى بني قريظة أو الانتظار حتى يصلوا إليها .

عن ابن عمر – رضي الله عنهما – قال : « قال النبي ﷺ يوم الأحزاب : لا يصلينّ أحدكم العصر إلا في بني قريظة ، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم : بل نصلي ، لم يرد منا ذلك ، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعنّف واحدًا منهم»[1].

فهؤلاء صحابة رسول الله ﷺ يختلفون في فهم الحديث فيرى بعضهم أن ظاهر الحديث غير مراد، وإنما المقصود المسارعة في الذهاب إلى بني قريظة ، وأعانهم على هذا الفهم أن ا لله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾[2] ، أي كتبها الله لتؤدى في وقتها المحدد، ومن غير المعقول أن يأمر رسول ا لله ﷺ بأمر يخالف القرآن الكريم، وبناء على ذلك أدّوا الصلاة قبل وصولهم إلى بني قريظة.

ورأى البعض الآخر أن رسول ا لله ﷺ يُشرِّع بوحي الله له، وأن هذه حالة خاصة مستثناة، وأن الحديث مخصص لعموم الآية، وبناء على ذلك فلم يُصلُّوا العصر إلا في بني قريظة عملاً بظاهر الحديث. ولما ردّوا الأمر إلى رسول الله ﷺ لم يعنف أحدًا .

«قال السهيلي (عبد الرحمن بن عبد الله –٥٨١ هـ) وغيره : في هذا الحديث من الفقه أنه لا يُعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية، ولا على من استنبط من النص معنى يخصصه، وفيه أن كل مختلفين في الفروع من المجتهدين مصيب»، قال السهيلي: «ولا يستحيل أن يكون الشيء صوابًا في حق إنسان وخطأ في حق غيره، وإنما المحال أن يُحكم في النازلة بحكمين متضادين في حق شخص واحد . قال : والأصل في

---

(١) البخاري بشرح فتح الباري ، جـ٧ ، ص٤٠٧–٤٠٨، كتاب المغازي ، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم .

(٢) سورة النساء : ١٠٣ .

ذلك أن الحظر والإباحة صفات أحكام لا أعيان . قال : فكل مجتهد وافق اجتهاده وجهًا من التأويل فهو مصيب»[١].

ومعلوم أن هذه الاجتهادات ليست في القطعيات، وما لا قطع فيه فنرجّح أن كل مجتهد فيه مصيب باجتهاده، وإن لم يصب ما في نفس الأمر، أي أن الإصابة إضافية، فمن اجتهد وأصاب مقصود الشارع - الذي يعلمه الله عز وجل - فهو المصيب حقيقة، وهو الذي له أجران، أما من اجتهد فأخطأ فهو مصيب بالنسبة لاجتهاده الذي طلبه الشرع منه، وهو من أجل هذا الاجتهاد مأجور بأجر واحد، فليس الأجر على الخطأ وإنما الأجر على الاجتهاد .

وأمر الله عز وجل المؤمنين بأن يردّوا كل ما تنازعوا فيه - صغر أو كبر، ظهر أو خفي - إلى الله ورسوله دليل على أن كل الأحكام في الكتاب والسنة، نصًّا أو استنباطًا؛ لأن الله لا يمكن أن يأمر بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع، وما دام المجتهدون قد ردّوا ما تنازعوا فيه إلى الله ورسوله فقد التزموا الجادة، وتنازعهم بعد ذلك في بعض مسائل الأحكام من الظنيات لا يخرجهم عن حقيقة الإيمان، ولقد اختلف صحابة رسول الله ﷺ من بعده في بعض أحكام الدين، مما أُذن لهم بالاجتهاد في تحقيق مناطه، ولكنهم لم يصيروا شيعًا وأحزابًا.

مثال ذلك اختلاف الصحابة في ميراث الجد مع الإخوة الأشقاء أو الأب، ومناط الحكم هو : هل الجد يقوم مقام الأب عند عدم الأب أو لا؟

فمن قال إنه أب وحجب به الإخوة أبو بكر الصديق ﷺ ، ولم يخالفه أحد من الصحابة في ذلك أيام حياته، واختلفوا في ذلك بعد وفاته. فممن قال إنه أب ، ابن عباس وعبد الله بن الزبير وعائشة ومعاذ بن جبل وأُبيّ بن كعب وأبو الدرداء وأبو هريرة، كلهم يجعلون الجد عند عدم الأب كالأب سواء، يحجبون به الإخوة كلهم ولا يرثون معه شيئًا، والحجة لهم قول الله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿يَابَنِي ءَادَمَ﴾[٣]، وقوله عليه الصلاة والسلام : «يا بني إسماعيل ارموا فإن

---

(١) فتح الباري ، جـ٧ ، ص٤٠٧-٤٠٨ .

(٢) سورة الحج : ٧٨ .

(٣) سورة الأعراف : ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٥ .

أبـــاكم كـــان راميًـــا»[1] . فكـل هذه النصـوص تنسـبنا إلى آبائنـا الأعلين : إسماعيل وإبراهيم وآدم، ونسـميهم آباء لنا .

كما يستدلون بحديث ابن عباس ، أن النبي ﷺ قـال : «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلأولى رجـل ذكر»[2] ، وهم يـرون أن الجـد أولى مـن الأخ معنـى وحكمًـا، أما المعنى فإن لـه قرابـة ولاد وبعضيـة كـالأب، وأمـا الحكـم فـإن الفـروض إذا ازدحمت سـقط الأخ دون الجـد، ويجمع له بين الفرض والتعصيب، والإخوة ينفردون بواحد منها .

وذهب علـيّ بن أبـي طـالب وزيد وابن مسعود إلى أن الجد لا يقوم مقام الأب عند عدمـــه، ولا يحجب الإخوة الأشقاء أو لأب، بل يرثون معه[3] .

وحجـــة القـائلين بتوريـث الإخوة الأشقاء أو لأب مع الجد هي أن ميراث الإخوة ثبت بالكتـاب فـلا يحجبون إلا بنـص أو إجمـــاع ؛ ولأن الإخـوة والجد تسـاووا في سبب الاستحقاق فيتساوون في الاسـتحقاق نفسـه، فـإن الأخ والجد يدليـان بـالأب ، الجد أبوه والأخ ابنـه، وقرابـة البنوة لا تنقص عن قرابـة الأبوة، إن لم تكن أقوى منهـا فإن الابن يسـقط تعصيب الأب[4] .

ونذكر أن اختلاف صحابـة رسـول الله ﷺ في هـذه المســـألة وغيرهـــا ، لم يذهـب المودة والتنـاصر فيمـا بينهم ؛ بل كانت أخوة الإسـلام بينهـم قائمة ، ولم يحدث التفـرّق إلا بعد مصيبـــة المسـلمين بمقتـل عثمـــان ﷺ ، فتحزبـت الفـرق والطوائـف، وصـار المســلمون شـــيعًا؛ وذلك لاتباعهم أهواءهم ، ولخوضهم في المسائل المحدثـة التي ألقاهـا الشيطان على أفواه أوليائه، والتي ليست من الشريعة في شيء .

(1) ورد في البخاري بشرح فتح الباري ، جـ ٦ ص٩١ - كتاب الجهاد - باب التحريض على الرمي .
عن يزيد بن أبي عبيد قال : سمعت سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال : «مرّ النبي صلى الله عليه وسلم على نفر من أسلم يتصلون، فقال النبي ﷺ : ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميًا ، ارموا وأنا مع بني فلان . قال : فأمسك أحد الفريقين بأيديهم ، فقال رسول الله ﷺ : ما لكم لا ترمون؟ قالوا : كيف نرمي وأنت معهم ؟ فقال النبي ﷺ : ارموا فأنا معكم كلكم» .

(2) البخاري بشرح فتح الباري ، جـ ١٢ ص٢٧ - كتاب الفرائض - باب ابني عم أحدهما أخ لأم والآخر زوج .

(3) ولقد اختلف القـائلون بتوريث الإخوة الأشقاء أو لأب مع الجد في كيفية التوريث، فمذهب زيد بن ثابت أن الجد يأخذ الأفضل لـه، فإن كانت المقاسمة خيرًا قاسم وإلا أخذ الثلث وحده وتقاسم الإخوة في الباقي، هذا إذا لم يكن في المسألة أصحاب فروض، فإن كان فيها أصحاب فروض أخذ الجد الأحسن له بعد أصحاب الفروض من ثلث الباقي أو المقاسمة أو السدس، ولا يقل عن ذلك أبدًا .
وأما «عليّ» فكـان يعطي الجد الأفضل له من سدس المال أو المقاسمة مع الإخوة، سواء كان معهم أصحاب فروض أم لا ، ولم ينقصه أيضًا عن السدس .
انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جـ٢، ص٣٨٠ وما بعدها .

(4) انظر جميع التفصيلات في المسألة في تفسير القرطبي ، المجلد الثاني ، ص١٧٣٤-١٧٣٥ .

ولقد أورد الشاطبي مقياسًا يعرف به المسلم إن كانت المسألة المثارة من الإسلام أو لا فقال : «كل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة، علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والقطيعة، علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، وأنها التي عنى رسول الله ﷺ بتفسير الآية ، وهي قوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾[1] .

وإن اختلاف المجتهدين حين يردّ كل مجتهد اجتهاده إلى مصدره من الكتاب والسُّنّة يكون اختلافهم في حقيقته تحريًا لقصد الشارع المستبهم بينهم، واتباعًا للدليل المرشد إلى تعرّف قصده، وقد توافق المختلفون في هذا التحرّي والاتباع بحيث لو ظهر لكل واحد من المختلفين خلاف ما رآه لرجع إليه ولوافق صاحبه، «إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أدّاه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقًا، وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب؛ إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيبًا أيضًا، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئًا، فالإصابة على قول المصوبة إضافية، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فإذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون »[2].

٣ - ليس كل ما يعرف مما هو حق يذاع :

إن السائل قد يسأل عن مسألة لا يحتمل عقله الإجابة عنها فيكون الجواب له فتنة، وخير للمفتي في هذه المسألة أن يوجه السائل - بلطف - إلى ما ينفعه ، مهتديًا في ذلك بإجابة القرآن الكريم لمن سألوا رسول الله ﷺ عن أحوال الهلال، وكيف يكون هلالاً فتربيعًا فبدرًا ثم ينقص مرة ثانية إلى أن يصير محاقًا، فلم يجبهم القرآن بذكر السبب الكوني، فما كانت عقولهم لتحتمله يومئذ، بل أجابهم بما يصلح حالهم، ووجههم إلى السؤال عن الأنفع .

قال تعالى : ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ**﴾[3] ،

---

(١) نص الشاطبي من الموافقات ، جـ٤ ، ص١٨٥-١٨٦ . والآية من سورة الأنعام : ١٥٩ .

(٢) الموافقات ، جـ٤ ، ص٢٢١ .

(٣) سورة البقرة : ١٨٩ .

قال القرطبي : «هذا مما سأل عنه اليهود واعترضوا به على النبي ﷺ ، فقال معاذ: يا رسول الله، إن اليهود تغشانا ويكثرون مسألتنا عن الأهلة، فما بال الهلال يبدو دقيقًا ثم يزيد حتى يستوي ويستدير ، ثم ينتقص حتى يعود كما كان، فأنزل الله هذه الآية، وقيل: إن سبب نزولها سؤال قوم من المسلمين النبيﷺ عن الهلال وما سبب محاقه وكماله ومخالفته لحال الشمس »[1] .

كما أن الزمان قد يكون زمان فتنة، ويستعمل ما يعرفه في الشر، فهذا عليّ ابن أبي طالب يتحسَّر لأنه لم يجد للعلم الذي في صدره حَمَلَة ينتفعون به حق الانتفاع، فروي عنه أنه قال: «إن هذه القلوب أوعية ، فخيرها أوعاها للخير، والناس ثلاثة : فعالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق ، يميلون مع كل صالح لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق . آه ... إن ههنا علمًا – وأشار بيده إلى صدره – لو أصبت له حَمَلَة ؛ بل قد أصبت لقنًا غير مأمون، يستعمل آلة الدين لدنيا، ويستظهر بحجج الله على كتابه، وبنعمه على معاصيه، أو حامل حق لا بصيرة له في إحيائه، وينقدح الشك في قلبه بأول عارض شبهة، لا يدري أين الحق، إن قال أخطأ، وإن أخطأ لم يدر، مشغول بما لا يدري حقيقته فهو فتنة لمن فُتن به»[2] .

والحالة التي يصورها قول عليّ بن أبي طالب هي حالة الفتنة التي يعم فيها الهرج والمرج، وتلبس الأمور غير لبوسها. فعلى كل من يتصدى للحكم الشرعي أن يكون بصيرًا بزمنه، وبمآل حكمه، فما دامت المسألة ليست من الأصول وما دامت من المسائل التي ليس فيها نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وليس فيها إجماع، ففي هذه الحالة إن غلب على ظن المجتهد أن حكمه سوف يترتب عليه شر أكبر من الإمساك عنه أمسك عنه ترجيحًا لدفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما، فلقد أمسك رسول الله ﷺ عن هدم الكعبة وإعادتها على قواعد إبراهيم عليه السلام ، وذلك لقرب عهد

---

(١) تفسير القرطبي ، المجلد الأول ، ص٨٢٥ .

(٢) أعلام الموقعين ، جـ٢ ، ص١٦٨ ، وهو من حديث عليّ لكميل بن زياد النخعيّ . ويقول ابن القيم: «وهو مشهور عند أهل العلم، يستغنى عن الإسناد لشهرته عندهم» .

قريش بالكفر، وحدثان عهدهم بالإسلام، وأن هدم الكعبة ربما نفرهم من الإسلام بعد الدخول فيه .

«ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل، وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته فتولد عنه ما هو أكبر منه»[1].

وقد تكون المسألة مقبولة شرعًا، ويستدعيها الزمان، ولكن على الخصوص، أي بين أهل الفن خاصة، ولا تطرح على العموم .

ولقد أورد الشاطبي ضابطًا يمكن الاحتكام إليه في كون المسألة يجوز إفشاؤها أو لا وإن أفشيت فعلى العموم أو الخصوص؟ فقال : «وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»[2] .

ب - ضوابط المجتهد :

لقد تكلّم العلماء كثيرًا عن ضوابط المجتهد أو شروط الاجتهاد ، وكلها تدور حول محورين: الأول يتعلّق بالوسائل التي لا بد من تحصيلها، والثاني يتعلّق بالملكات النفسية والمواهب الإنسانية، أو بتعبير آخر: المحور الأول يتعلق بالأثر، والثاني يتعلق بالرأي والبصر .

يقول الشافعي : «لا يحل لأحد أن يُفتي في دين الله إلا رجلاً عارفًا بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيرًا بحديث رسول الله ﷺ ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفًا على اختلاف الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال

(١) أعلام الموقعين ، جـ٢ ، ص١٦٨ .

(٢) الموافقات ، جـ ٤ ، ص١٩١ .

والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يُفتي»[1].

فالشافعي رحمه الله ذكر شروطًا ستة، ثلاثة منها متعلقة بالأثر، وثلاثة متعلقة بالرأي والبصر .

أما المتعلقة بالأثر فكما يلي :

١ - المعرفة بكتاب الله عز وجل، بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمُحكم والمتشابه، والتأويل والتنزيل، والمكي والمدني، ومعرفة ما أُريد من الخطاب، العام الذي أريد به العموم، والعام الذي أُريد به الخصوص، والخاص الذي أُريد به الخصوص، والخاص الذي أُريد به العموم .

٢ - المعرفة بحديث رسول الله ﷺ، ويعرف منه ما عرف من القرآن، يضاف إلى ذلك معرفة الرواة وأحوالهم، وطرق الحديث وعلله .

٣ - المعرفة بلغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم، ودُوِّنت بها سنة رسول الله ﷺ ، والمعرفة بالشعر العربي الذي هو ديوان العرب، ومعرفة أساليب التراكيب في اللغة العربية، وطرق الدلالة التي ألفتها العرب، وكل ذلك محتاج إليه في معرفة القرآن والسنة .

أما المتعلقة بالرأي والبصر فهي :

١- أن يستعمل الوسائل السابقة مع الإنصاف، فلا يتعسَّف ولا يترخَّص، ولا يستحي أن يقول لما لا يعرف لا أعرف، ولا يستحي أن يسأل من يعرف، وأن يكون محسنًا في الموازنات والترجيحات والاختيارات .

٢ - معرفة اختلاف أهل الأمصار، اختلاف العوائد والأحوال وأقوال الفقهاء ومداخل الآراء، ومناط الأحكام ، « قال يحيى بن سلام (٢٠٠ هـ) : لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يُفتي ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب إليّ»[2] .

٣ - أن تكون له قريحة[3] ، تمكنه من فهم الواقع، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات

---

(١) أعلام الموقعين ، جـ١ ، ص٥١ .

(٢) الموافقات ، جـ٤ ، ص١٦١ .

(٣) القريحة أول ما يستنبط من البئر، ومنه قولهم : لفلان قريحة جيدة، يراد به استنباط العلم بجودة الطبع . مختار الصحاح ، مادة قرح ، ص٥٢٨ .

التي تحيط بالواقعة، كما استنبط شاهد واقعة يوسف مع امرأة العزيز الحق بقرينة شق قميص يوسف من أمام أو من خلف، وتمكنه هذه القريحة من فهم الواجب في الواقع، أي فهم حكم الله في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، كما تمكنه من الموازنة بين المصالح الشرعية والمفاسد، وتمكنه من اعتبار المقاصد الشرعية بمراتبها المختلفة، وهي التي تجعله يشعر من قلبه بالافتقار الحالي إلى الله عز وجل هادي القلوب وملهم الصواب، قبل شعوره بالافتقار العلمي، وهذه القريحة تجعله لا يقول إن ما وصل إليه هو حكم الله ورسوله، وإنما هو اجتهاده، فإن كان صوابًا فمن ا لله وإن كان خطأ فمن نفسه .

ولكن هل يشترط أن يكون صاحب الحكم الشرعي مجتهدًا في كل الوسائل التي يحتاج إليها في اجتهاده؟

إن ما نراه هو أن المجتهدين درجات، فأعلاهم درجة من كان عالـمًا بوسائله، محيطًا بها، تكونت له فيها ملكة الاجتهاد، يلي هذه الدرجة أن يكون المرء عالـمًا بوسائله مداومًا على مذاكرتها ولكن لم تتكون له فيها ملكة الاجتهاد . أما الدرجة الأخيرة فهي أن يكون غير عالم بالوسائل ولكنه يعرف احتياجه لها لكي يتم اجتهاده في استنباط الحكم الشرعي، ويعرف أهل تلك الوسائل، وكيف يتصل بهم ليعرف تلك المعارف اللازمة والمتعلقة بمسألته . ومثال هذه الحالة الأخيرة رجل من علماء الفقه الإسلامي يجتهد ليصدر حكمًا يتعلق بالحلال والحرام في أية مسألة من مسائل الطب الحديث، أو مسائل المعاملات الحديثة، فهو يعرف مقاصد الشريعة العامة ولكن المعارف المتعلقة بمسألته، واللازمة لاجتهاده، هو غير عالم بها ولكنه يعرف أهلها ويعرف كيف يُحصِّل هذه المعارف، ويعرف كذلك أنه لا يحكم إلا بعد مشورتهم .

ويوضح الشاطبي هذه الدرجات قائلاً : «لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالـمًا بها مجتهدًا فيها، وتارة يكون حافظًا لها متمكنًا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقارًا إليها في مسألته التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل

المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم، وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتدّ بها في نيل المعارف المذكورة»[1] .

وأخيرًا فإن تقوى الله عز وجل، وإخلاص القصد لله وحده، أهم ما يحتاجه المجتهد في أحكام الشريعة، قبل الشروط السابقة وبعدها ، وبهذه التقوى يقذف الله النور في قلبه ويلهمه الحكمة ينطق بها، ويهديه لما اختلف فيه من الحق، ويُفهِّمُه كما فهَّمَ سليمان‬عليه السلام .

انظر قضاء كل من داود وسليمان عليهما السلام في أمر الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم، والذي يقول الله فيه : ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[2]

«قال الكلبي (إبراهيم بن خالد ٢٤٠ هـ) : قوَّم داود الغنم والكرم الذي أفسدته الغنم، فكانت القيمتان سواء، فدفع الغنم إلى صاحب الكرم، وهكذا قال النحاس (أحمد بن محمد ٣٣٨ هـ)، قال : إنما قضى بالغنم لصاحب الحرث لأن ثمنها كان قريبًا منه، وأما في حكم سليمان فقد قيل: كانت قيمة ما نال من الغنم (ألبانها وسمونها وأصوافها) وقيمة ما أفسدت الغنم سواء أيضًا»[3] .

ومما فضل به حكم سليمان حكم داود عليهما السلام أن حكم سليمان حقق العدل والرحمة، أما حكم داود فقد حقق العدل وافتقد الرحمة، ففي كلا الحكمين وصل لأصحاب الحرث ما يعوِّض خسارتهم، ولكن أصحاب الغنم فقدوها نهائيًا في حكم داود، مع أن جنايتهم - غالبًا - غير مقصودة، ولكنها حدثت من التفريط، أما في حكم سليمان فلم يفقد أصحاب الغنم إلا منافع الغنم، ولفترة محدودة، وطلب منهم بذل الجهد في عمارة الأرض .

ونلاحظ أن الله تبارك وتعالى في هذه الآية أثنى على سليمان بصوابه، وعذر داود باجتهاده، فالمجتهد له أجر؛ لأنه بذل غاية وسعه ولكنه لم يصب

(١) الموافقات ، جـ٤ ، ص١٠٧-١٠٨ .

(٢) سورة الأنبياء : ٧٨-٧٩ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، المجلد السادس، ص٤٤٨٧ .

وجه الحق ، فأجره على اجتهاده، لا على خطئه، أما المصيب فله أجر اجتهاده وأجر إصابته .

– عن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»[١] .

وأما من لم يكن أهلاً للاجتهاد، ويتكلّف فإنه لا يعذر بالخطأ في الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر .

– عن أبي بريدة عن أبيه عن النبيﷺ قال : «القضاة ثلاثة: واحدٌ في الجنّة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنّة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار »[٢] .



(١) سنن أبي داود ، جـ٣ ، ص٢٩٩ ، كتاب الأقضية ، باب في القاضي يخطئ . وقال أبو داود : فحدّثت به أبا بكر بن حزم فقال: هكذا حدّثني أبو سلمة عن أبي هريرة .

(٢) سنن أبي داود ، جـ٣ ، ص٢٩٩ ، كتاب الأقضية ، باب في القاضي يخطئ . وقال أبو داود : هذا أصح شيء فيه .

نقد كتب

ديوان
حنا النقيوسي

تقديم ومناقشة :
أحمد عادل كمال

من أهم المصادر التي وصلتنا عن فتح مصر هذا الديوان . والنسخة التي بين أيدينا مصورة عن نسخة إنجليزية بعنوان The Chronicle of John, Bishop of Nikiu قام بترجمتها عن النص الحبشي د.هـ . شارل ، كاهن بكنيسة وستمنستر وزميل الأكاديمية البريطانية، ونشره وليامز ونورجت في لندن ١٩١٦م . ويقع في ٢٠٣ صفحة ، وقد تعرض لفتح مصر وما عاصره في ٢٥ صفحة من ١٧٨ إلى ٢٠٣ فضلاً عن بعض صفحات أخرى عما سبق ذلك .

وترجع أهمية الديوان إلى أكثر من اعتبار . فالكتاب به من الأخبار والمعلومات ما ليس في سواه، وقد انفرد بمعلومات مهمة جدًا عن العمليات الحربية بين المسلمين والروم ، كما ألقى أضواء على ما كان يقع في الجانب البيزنطي سواء في عصر الفتح على عهد الإمبراطور هرقل أو قبله أيام موريس وفوكاس مما يعتبر تمهيدًا تاريخيًا لما كان بعد . والكتاب مصدر غير إسلامي، فكاتبه أسقف نقيوس من قبط مصر، فهو يتناول الفتح من رؤية أخرى غير رؤية المسلمين .

ولديوان حنا النقيوسي خط مميز واضح وهو ضد المسلمين، ولا يخفى بغضه وكراهيته لهم، ويناقض ما جاء في مصادر المؤرخين المسلمين عن فتح مصر. فبينما تؤكد هذه المصادر رحمة المسلمين وإنسانيتهم مع القبط، وفي حين تزخر بأحاديث النبي صلى الله عليه

وسلم عن توصية المسلمين بقبط مصر وتذكيرهم بالنسب والمصاهرة منذ إبراهيم عليه السلام إلى محمد ﷺ ، فقد جاء ما ذكره حنا أسقف نقيوس عكس ذلك تمامًا .

فالمسلمون قد استولوا على غنم المصريين في طريقهم إلى فتح الفيوم[١] .

ثم جاء هؤلاء الإسماعيليون «سلالة إسماعيل ويقصد بهم المسلمين» وأجبروا أهل مدينة الفيوم على فتح أبوابها ووضعوا السيف في جميع من استسلم بما في ذلك الشيوخ والنساء والأطفال[٢] .

وأن عمرو بن العاص قبض على القضاة الروم، وقيد أيديهم وأرجلهم بالقيود الحديدية والخشبية، وجردهم من متعلقاتهم، وضاعف الضرائب على الفلاحين، واستولى منهم قسرًا على علف الخيل، وقارف من العنف ما يفوق الحصر[٣] .

وأنه سار إلى مصر السفلى وأحرق المحاصيل عند دمياط[٤] .

ودمر منازل السكندريين الذين هربوا[٥] .

وأن أهل أنتينوى «من المصريين» أرادوا الوفاق مع واليهم الرومى حنا لمهاجمة المسلمين ولكنه هرب وخذلهم[٦].

ثم دخل المسلمون نقيوس واستولوا عليها، ولم يكن بها جنود فوضعوا السيف في رجالها ونسائها وأطفالها في الشوارع والكنائس ولم تأخذهم رحمة بأحد[٧] .

ثم ساروا إلى الجهات الأخرى ونهبوها وأعملوا السيف في الأهالي ، ويقول إنه اكتفى بذلك لأنه من المحال أن يحكى جميع العسف والمظالم التى اقترفها المسلمون[٨] ... الخ .

وأصبحت مصر مستعبدة

(١) ديوان حنا النقيوسى ١٧٩ ـ ١١١ / ٧ .

(٢) ديوان حنا النقيوسي ١٧٩ ـ ١١١ / ٧ .

(٣) ديوان حنا النقيوسي ١٨٢ـ ١١٣/ ٤ .

(٤) ديوان حنا النقيوسي ١٨٣ـ ١١٥/ ٣ .

(٥) ديوان حنا النقيوسي ١٨٣ـ ١١٥/ ٥ .

(٦) ديوان حنا النقيوسي ١٨٤ـ ١١٥/ ١٠ .

(٧) ديوان حنا النقيوسي ١٨٨ـ ١١٨/ ٨ .

(٨) ديوان حنا النقيوسي ١٨٨ـ ١١٨/ ١٠ .

للشيطان[1].

ووصف الذين تعاونوا من القبط مع المسلمين بأنهم كانوا يحبون الكافرين «يعني المسلمين» ويكرهون النصارى ، وأن المصريين كانوا ينفذون أوامرهم قسرًا وبخوف لا ينقطع[2] .

ويذكر أن الجزية كانت باهظة لا يقدرون على دفعها ، ولا يستطيع أحد أن يحكى الحزن والنواح اللذين حلا بالإسكندرية حتى أعطى أهلها أطفالهم مقابل المبالغ الكبيرة التى طولبوا بها . ثم يشتم المسلمين ويصفهم بالأوغاد[3] .

ويتجاوز حنا التأريخ المجرد فيدعو على المسلمين « ... وحين تضيء عدالة الله على أولئك الإسماعيليين ندعو ا الله عليهم كما فعل من قبل بفرعون . ولكنه بسبب خطايانا فقد أجازهم ليتصرفوا معنا هكذا»[4] .

ومرة أخرى يتجاوز الأسقف التأريخ والدعاء على المسلمين فيصف النبي ﷺ بالوحش the beast ويشتم النصارى الذين أسلموا[5] .

ترجيح :

من نصدق في هذا التناقض بين الرواة المسلمين وبين حنا أسقف نقيوس؟ ليس البحث العلمي مجرد عواطف وإلا لبادرنا كمسلمين إلى تصديق المسلمين ! ولكننا نبحث ما وسعنا البحث عن الدليل فنتبعه. لقد وضع المسلمون قواعد علم الرجال مقياسًا للثقة في الرواة فيميزون بين الغث والسمين . ولكن علم الرجال اختص بالمسلمين فلم يعرض لغيرهم ولا نجد في كتب الرجال أحدًا من غير المسلمين ، فهذا العلم قد وضع أصلاً لرواة الحديث عن النبي ﷺ ، كما لم نجد فيما أتيح لنا من كتب القبط تقييمًا للرجل فقد اختص المسلمون بهذا العلم فلم يجاريهم فيه أحد .

أمانة الأسقف :

وذهبنا نقلب صفحات المصادر بحثًا عن أي شيء يلقى الضوء حتى وجدناه!

ولد حنا على الأرجح حوالي سنى الفتح الإسلامي لمصر [6]وكان أسقف

---

(١) ديوان حنا النقيوسي ١٨٩- ١١٩/ ١.

(٢) ديوان حنا النقيوسي ١٩٥- ١٢٠ /٣٠ - ٣١ .

(٣) ديوان حنا النقيوسي ٢٠٠ - ١٢١ .

(٤) ديوان حنا النقيوسي ١٩٥- ١٢٠ / ٣٣.

(٥) ديوان حنا النقيوسي ٢٠٠- ١٢١/ ١٠ .

(٦) تقديم ديوان حنا النقيوسي ص حـ .

نقيوس على عهد الخليفة الأموي مروان ابن الحكم من ذي القعدة ٦٤ حتى رمضان ٦٥ هـ «يونية ٦٨٤م - إبريل ٦٨٥م» ثم عهد عبد الملك بن مروان من رمضان ٦٥هـ حتى شوال ٨٦ هـ «إبريل ٦٨٥م - أكتوبر ٧٠٥م» يعني بعد فتح مصر بما لا يقل عن أربعة وأربعين عامًا وإلى ست وستين عامًا . في ذلك الوقت كان يوحنا الثالث بطركًا على الإسكندرية لمدة ٩ سنوات. وقد اعتاد كثير من البطاركة أن يختاروا في حياتهم من يخلفهم بعد مماتهم .

يقول ساويرس بن المقفع: إن البطرك يوحنا « سأل الرب أن يظهر له من يصلح ليجلس بعده على الكرسي ، فلما علم عن أخ عالم فضيل مشتمل بكل فضيلة متعبد في دير القديس أبو مقار بوادى هبيب اسمه إسحاق ... فأحضره إليه، وكان يحفظه مثل حدقة العين . وكان الأخ إسحاق مجتهدًا في أعمال الله وفي الكتابة والنسخ .... إلخ »[1]

واختار يوحنا إسحاق ليكون بطركًا من بعده على كرسي الإسكندرية .

ومرض البطرك يوحنا وهو يصحب عبد العزيز بن مروان والى مصر إلى مصر فأعد له مركبًا انحدرت به إلى الإسكندرية[2] وهناك زاره رجال الكنيسة غريغوريوس أسقف القيس وصاحبنا أبو حنا أسقف نقيوس[3] وأبو يعقوب أسقف أرواط وأبو يوحنا أسقف سخا وأبو تيدر أسقف مليدس وجماعة من الشعب وكانوا كلهم حزانى. ثم مات يوحنا فاجتمع الأساقفة وفي مقدمتهم غريغوريوس ويعقوب ويوحنا أسقف نقيوس وجماعة من الشعب وتشاوروا مع كهنة الإسكندرية واتفقوا أن يقدموا الشماس جرجه الذي من سخا بطركًا بدلاً من إسحاق الذي من شبرا من غير مشاورة الأمير عبد العزيز بن مروان . ونسوق هنا الحكاية كما رواها ساويرس بن المقفع بألفاظه[4] ولغته .

---

(١) سير الآباء البطاركة ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢) عبارة ساويرس « وكان كاتب هذه السيرة معه » بما قد يفهم منه أن ساويرس بن المقفع كان صحبتهم ، ولما كان ذلك في القرن السابع الميلادي في حين عاش ساويرس في القرن العاشر الميلادى [كما جاء في مقدمة بتلر ص ٢٥] فلا يكون ذلك إلا أن كان ساويرس قد نقل تلك السيرة بهذا النص عن كاتب سابق .

(٣) سير الآباء البطاركة ١٢٩ .

(٤) سير الآباء البطاركة ١٣١ .

«وقالوا : إنْ هو - عبد العزيز بن مروان - وَجد علينا أو تقمقم، قلنا له : إن أبا يوحنا البطرك تقدم لنا بأن يكون هذا يجلس مكانه من بعد وفاته، وأخذ علينا عهودًا وأيمانًا بذلك فلم يمكننا مخالفته ، ثم أخذوا الشماس جرجه فأقسموه قِسًّا وألبسوه أسكيم الرهبنة ثم نادوا في البيعة غدًا يقسم البطرك ، وسَهَوْا عن قول كتاب الرب يعذر آراء الأمم ويبطل أفكار الشعوب ويوقف أمور الملوك . ولما كان بالغداة ألبسوه ثوب البطركية وأعدوا حوايجهم وأخرجوه بتعظيم وكانوا مجتهدين في إصلاحه ، واجتمعوا بأرشي دياقن المدينة وكان اسمه مرقس وكان رجل فهم فاضلاً مميزًا في المدينة فمنعهم ، وقال إن لم تجتمعوا يوم الأحد على ما جرت به العادة في القوانين ويجتمع جميع أهل المدينة وإلا فما أُوَسِّمه».

«فلما كان بالغداة وصل قوم من أصحاب الأمير «عبد العزيز بن مروان» وقالوا : أين الذي أوسموه بطركًا وأين الأساقفة والكهنة تمضي بهم إلي مصر «الفسطاط» موكلين بهم ؟ فأخذوهم وساروا ، فلما كشفوا الأمر وجدوا الكتب تشهد أنه ليس الذي قال عنه أبو يوحنا البطرك في حياته . فغضب الأمير عبد العزيز وبطل أمر جرجه وأمر بتقديم إسحاق وكان الأمر من الله ، فمضى به الأساقفة وأوسموه وجلس على الكرسي ثلاث سنين وكان الرب معه يعينه » .

وبالرغم مما ملأ به أسقف نقيوس ديوانه عن أخبار استبداد المسلمين وعسفهم فقد كان عبد العزيز بن مروان في غاية التساهل في هذه القصة . صحح الوضع ثم لم يعمد إلى أي عقاب على الأساقفة المزورين ومن بينهم حنا أسقف نقيوس ، فقد ذكر ساويرس بن المقفع[1] بعد ذلك أن عبد العزيز بن مروان سلم إلى أبي يوحنا أسقف نقيوس تدبير حال الديارات؛ لأنه كان خبيرًا بتقلب «تكريز» الرهبان وقوانينهم ، وأعطاه سلطانًا عليهم وكانوا يعمرون القلالي بغير فتور والأراخنة يقومون بأحوالهم». كان ذلك سنة ٦٩٦م[2] ثم عزل بعد ذلك عن مراكزه بسبب أنه سب رئاسته abused his powers .

لابد أن نلحظ الجرم الذي شارك فيه

(١) سير الآباء البطاركة ١٣٥ .

(٢) تقديم ناشر ديوان حنا النقيوسي ص جـ . ولم يذكر مصدره . وفي عزل حنا رواية أخرى يأتي ذكرها رواها ساويرس بن المقفع أسقف الإشمونين .

حنا أسقف نقيوس ونحسبه - أو يجب أن يكون من أكبر الكبائر عند أهل ملته - بعبارة مبسطة وصريحة لقد زوّر اختيار البطرك بعد وفاة البطرك السابق ودلس عليه قولاً عظيمًا لم يقله وترشيحًا لم يحدث بل حدث غيره . ولم يترك عبد العزيز الأمر يمر بل قام بتصحيحه وكشف المزورين أمام شعب الكنيسة، ولكنه حين وجد أن النقيوسي كان خبيرًا بقوانين الرهبان وكل إليه تدبير أحوال الأديرة عملاً على صلاح أمر الكنيسة - وليس أدل من هذه الواقعة أن عبد العزيز بن مروان كان يغضب ولا يحقد .

والذي نريد أن نضع الأصابع عليه أن هذه هي أمانة الأسقف المؤرخ . لقد رد البخارى وأسقط أحاديث رجل رواها عن رسول الله ﷺ ؛ لأنه رفع حجره ليظن بعيره أن به طعامًا فيحضر إليه ليمسك به باعتبار ذلك كذبًا . وهذا الأسقف كتب ديوانًا في تاريخ فترة زاخرة فقال ما قال وألجأنا إلى التنقيب وراء ذمته وأمانته حتى استبانت. وهذه الرواية من الذي أوردها؟ إنه ليس ابن عبد الحكم ولا السيوطي ولا المقريزي ، ولكنه ساويرس ابن المقفع ، أسقف أيضًا لا يقل عن صاحبنا أسقف نقيوس في رتبته الكنسية.

ولقد وقع حنا النقيوسي في ورطة أخرى ذكرها ساويرس أيضًا . قالوا إن قومًا من محبى الشهوات أخرجوا عذراء من ديرها ودخلوا بها وادى هبيب حيث اغتصبوها . فأخذ حنا أسقف نقيوس الراهب الذي عمل الخطيئة وضربه ضربًا مبرحًا فمات الراهب . فاجتمع أساقفة مصر سرًّا وسألوا الأسقف عن قضية الراهب فاعترف أنه هو الذي ضربه ، فقطعوه وقالوا له: «ما أنت في حل أن تدنو إلى شيء من آلة الهيكل من الآن، بل تأخذ السراير كراهب» . وأقاموا مكانه آخر اسمه مينا من دير أبى مقار . فقال حنا النقيوسي: «كما قطعتموني ظلمًا فالرب الإله الذي أعرف اسمه يجعل جميعكم يا أساقفة غرباء عن كراسيكم إلى تمام الزمان الذي حكمتم عليّ فيه»[1] . وهنا جاءت عبارة كبيرة الدلالة على أن ساويرس لم يكن يبغض حنا أو يتجنى عليه فقد ذكر أنه بعد أيام قلائل تم كلام الأسقف على الأساقفة المساعدين

(١) سير الآباء البطاركة ١٣٥ .

على قطعه، وعلى كل الأساقفة، ووصفه بالقديس ، ثم يسوق قصة رجال تركوا الحلال وقارفوا الزنا وكانت وبالاً على هؤلاء الأساقفة إظهارًا لجلال حنا النقيوسي .

تقييم حنا النقيوسي :

فإذا أردنا أن نُقيِّم حنا أسقف نقيوس كمؤرخ نرى الآتي :

(١) عاش حنا النقيوسي في مصر في عهد عبد العزيز بن مروان في زمن وقعت فيه فتنة بين القبط والمسلمين ، قام عبد العزيز بقمعها . ولابد أن حنا قد رأى من شدة ذلك الحاكم المسلم عبد العزيز ما ساءه .

ولعل هذا هو الذي دفع حنا إلى موقفه المتعصب من المسلمين، فكان بعيدًا عن أمانة المؤرخ حين كتب عن سنوات سابقة لزمنه بانطباع نابع من زمانه الذي عاش فيه، وكانت مشاعره حانقة فتنكب جادة الصواب وافترض في عمرو بن العاص زمن الفتح وتحرير القبط افترض الشدة التى رآها في عبد العزيز بن مروان زمن الفتنة .

(٢) يضاف إلى ذلك أن هذا المؤرخ المتعصب مجرّح في أمانته على النحو الذي كشفه لنا ساويرس في موضوع تنصيب البطرك . وبالرغم من أن دينه يأمر بقوله: «أحبوا بعضكم، باركوا لاعنيكم، وصلوا من أجل الذين يسيئون إليكم. فلقد مر بنا كيف يشتم المسلمين والقبط، ويدعو عليهم جميعًا، وهو المكلف ليس باعتباره من أتباع المسيح عليه السلام فقط بل وأسقفًا ومن رعاة الكنيسة يدعو إلى هداية الخراف الضالة فإذا به يسب ويلعن ويزور .

(٣) روايات حنا هذه تنقضها روايات الثقات من المؤرخين المسلمين . كما تنقضها روايات الكتّاب القبط الأكثر اعتدالاً منه مثل أسقف الأشمونين ساويرس بن المقفع . أين أسلوب حنا أسقف نقيوس الذي مرت بنا نماذج منه من أسلوب ساويرس بن المقفع الذي كان أكثر تهذيبًا .. قال ساويرس :

« ثار رجل من العرب من نواحي القبلة مكة ونواحيها اسمه محمد، فردّ عبّاد الأوثان إلى معرفة الله وحده وأن يقولوا: إن محمدًا رسول الله ، وكانت أمة مختونة بالجسد لا بالناموس ، وأن يصلّوا إلى جهة القبلة مشرّقين إلى موضع يسمونه الكعبة ، وملك دمشق والشام وعبر الأردن وسادمة، وكان الرب يخذل جيش الروم قدامه لأجل أمانتهم

الفاسدة... فلما تم عشر سنين من مملكة هرقل والمقوقس وهو يطلب بنيامين البطرك وهو هارب منه من مكان إلى مكان مختف في البيع الحصينة ، أنفذ ملك المسلمين سرية مع أمين أو (أمير) من أصحابه يسمى عمرو بن العاص في سنة ٣٥٧ لدقلاديانوس قاتل الشهداء . فنزل عسكر الإسلام إلى مصر بقوة عظيمة[١] في اليوم الثاني عشر من بؤونة وهو الرابع من دنكطنين من شهور الروم... حتى وصلوا إلى قصر مبنى بالحجارة بين الصعيد والريف يسمى بابلون ... وبعد قتالهم ثلاث دفعات غلب المسلمون الروم، فلما رأى رؤساء المدينة هذه الأمور مضوا إلى عمرو وأخذوا أمانًا على المدينة لئلا تنهب. وهذا العهد الذي أعطاهم محمد رئيسهم سموه الناموس يقول فيه كورة مصر ومدينة يستقر مع أهلها دفع الخراج لكم وأن تتعبد لسلطانكم ، عاهدوهم ولا تظلموهم ومن لا يرضى ذلك ويخالفكم انهبوهم وأسروهم . فلذلك أمسكوا أيديهم عن الكورة وأهلها وأهلكوا جنس الروم[٢]».. بل إن ما كتبه حنا أسقف نقيوس يحمل بين طياته معني الحرية التى تمتع بها ليكتب ضد المسلمين ويشتمهم ويدعو الله عليهم كما فعل بفرعون ! ولا يجوز أن يقال: إن كتابه كان مجهولاً للمسلمين ، نعم كتبه حنا باللغة اليونانية ولكنه ترجم إلى العربية، ومنها إلى الحبشية بعد قرون، وأخيرًا إلى الإنجليزية ، بل يبدو أن بعض ما كتبه المؤرخون المسلمون بعد ذلك بقليل قد نقلوه عن ديوان حنا النقيوسي ، فالقول بالجهل به قول لا محل له .

لقد ظل بنيامين بطركًا تسعًا وثلاثين سنة[٣] منها عشر قبل الفتح ، ثم خلفه أغاتو فبقي على كرسيه تسعة عشر عامًا يعنى حتى عام ٦٨هـ ، لم يذكر ساويرس شكاة واحدة من معاملة المسلمين في تاريخهما .

(٤) إن الفاتحين المسلمين كانوا ذوى دين يلتزمون بشريعته وأحكامه، ولم يؤثر عنهم في العهد الأول للصحابة وخاصة عهد عمر بن الخطاب أن تنكبوا أساسيات دينهم ، وليس من تلك الأحكام ما حكاه حنا النقيوسي من ذبح الأطفال والنساء والشيوخ والمغالاة

(١) سير الآباء البطاركة ١٠٧ .

(٢) سير الآباء البطاركة ١٠٨ .

(٣) سير الآباء البطاركة ١١٢ .

في فرض الضرائب حتى أعطى المصريون أطفالهم ... الخ .

ولقد نسي حنا أن المسلمين حين جاءوا إلى مصر فقد جاءوا يحاربون الروم ولم يكن بينهم وبين القبط حرب بل كان العكس فقد أمر بنيامين القبط أن يتعاونوا مع المسلمين ، ولاشك أن بنيامين كان أدرى بالموقف كله من استنتاجات وتأويلات المستشرقين المتأخرين .

(٥) إن أحاديث الرسول ﷺ تتنبأ بفتح مصر وتوصي المسلمين بقبط مصر خيرًا « فإن لكم فيهم نسبًا وصهرًا ... فهم خير أجناد الأرض » بخلاف حكايات حنا . وما نجد سببًا أن يخالف المسلمون أوامر نبيهم على هذا النحو .

(٦) لقد ظهر منهج المسلمين الفاتحين لأهل البلاد المفتوحة في فارس والعراق والشام ، كانوا يفتحون قلوب الناس بسماحة دينهم قبل أن يفتحوا الأرض بالسيف، وكانت سببًا لدخول تلك الشعوب في دين الإسلام ، فما كان لأهل مصر أن تشذ معاملتهم دون العالمين . إنه شذوذ لم يقدم له حنا -ولا غير حنا- أي تفسير أو مبرر .

حين يدهش المسلمون المعاصرون من تحامل بعض القبط فقد نجد تفسير ذلك فيما كتب حنا ومن نقل عنه . فليس كل من يقرأ يبحث ويحقق ويصبر على ذلك .

الديوان كمصدر :

وإذا كنا نهدر روايات حنا النقيوسي إذا ناقضها ما هو أوثق منها ففي رأينا أننا نستطيع الأخذ برواياته حين تكون بعيدة عن مجال التعصب والتحامل . من ذلك أخباره التى تطابق أخبار غيره أو تكملها وكذلك أخباره التي انفرد بها ولا يناقضها غيرها. ولقد انفرد حنا بأخبار عن مواقع حربية بين المسلمين والروم وهى تملأ فراغًا في الأحداث لابد من تبريره ، وهذه الروايات هي الوحيدة بين أيدينا حتى الآن التى تملأ ذلك الفراغ . كذلك أفاد بكثير من الأخبار عن البلاط البيزنطي وما كان يجرى داخله والتاريخ البيزنطي، سواء في عصر هرقل أو قبله أو بعده، وهذا أيضًا كان مقبولاً عندنا .

وينطوي الديوان على أهمية بالرغم من أنه لم يصلنا بتمامه فهناك أجزاء كبيرة ناقصة منه فضلاً عن أجزاء أخرى اعتراها التلف وأجزاء تعرضت لسوء الترجمة . فالكتاب الذي بين أيدينا يروى

في الفصل ١١٠ قتل فوكاس وظهور هرقل ، ثم يحكي في الفصل ١١١ ظهور المسلمين على تخوم الفيوم وهزيمة الروم هناك ، ثم يذكر في الفصل ١١٢ أول معارك عمرو مع الروم في أون «هليوبوليس» . فالديوان الحالي ينقصه كل ما يتعلق بالغزو الفارسي لمصر وكذا جلاؤهم عنها ، والتحركات الأولى للفتح الإسلامي منذ بدئه إلى تغلغله ، وعن اضطهاد المقوقس سيروس لقبط مصر عشر سنوات ، كل ذلك ساقط من الكتاب الحالى . كما نراه اختلط ترتيبه الزمنى فلم يعد منتظمًا .

وقد كتب الديوان أصلاً باللغة اليونانية وذهب الناشر وكذا زوتنبرج صاحب الترجمة الفرنسية إلى أن بعض فصوله التى تتعلق بالشئون المصرية الصرفة قد كتبت باللغة القبطية ، ثم ترجم من اليونانية «والقبطية» إلى العربية ومنها إلى الأثيوبية عام ١٦٠٢م بمعرفة جبريل المصري بن حنا القليوبي، كما جاء بإحدى النسختين الأثيوبيتين وهي المحفوظة بالمتحف المبريطاني تحت رقم ٨١٨ . ثم فقدت الترجمة العربية تمامًا .

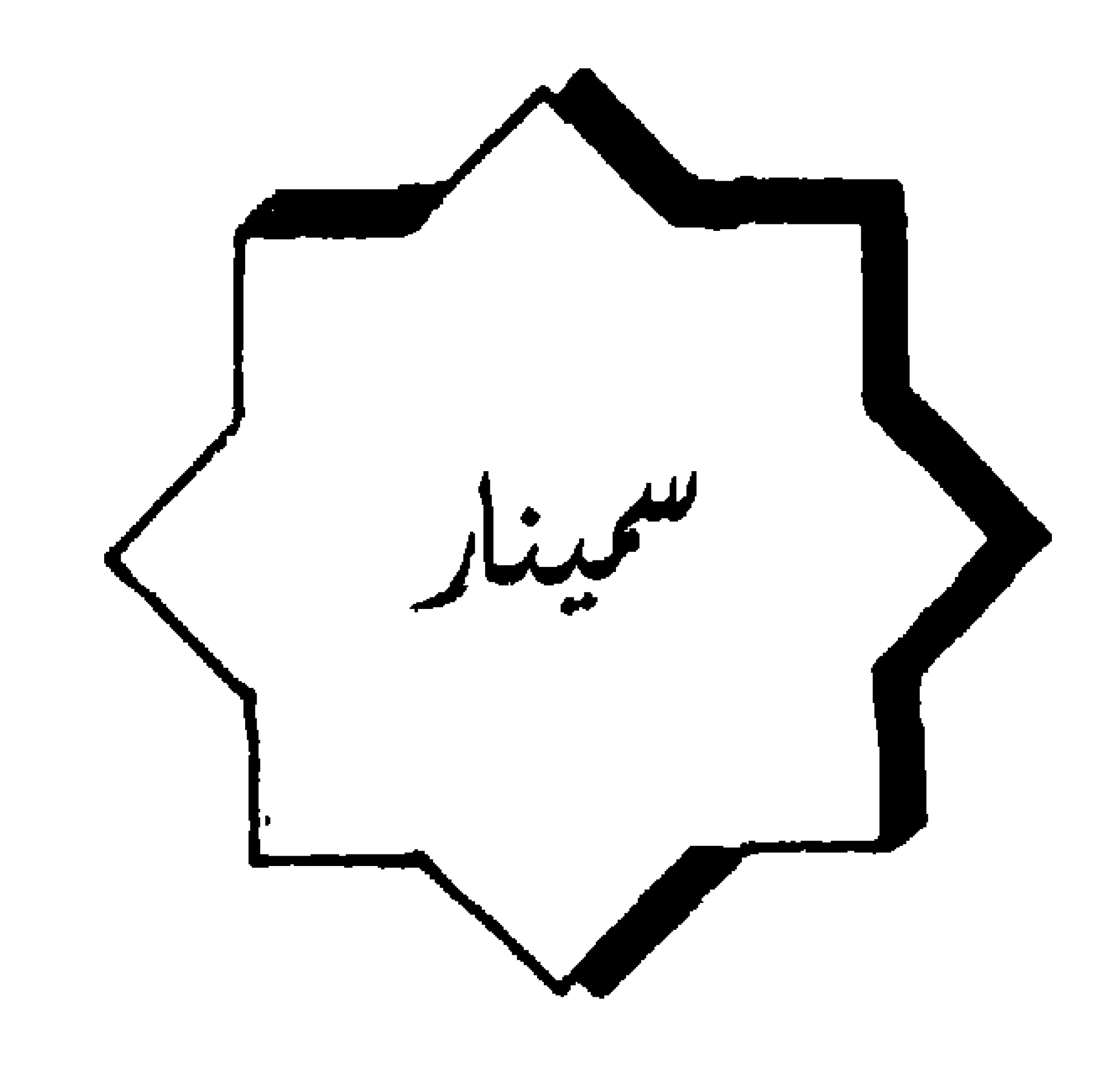
ولقد حرص الناشر كما حرص بتلر في كتابه فتح العرب لمصر أن يذكر أن أميلينو Amelineau كتب في كتابه «حياة البطرك القبطي إسحاق » أنه يعرف عن مخطوطة عربية لديوان حنا ولكن حين سأله بتلر عن بيانات أكثر لم يأت بشيء حيث قال[1] :

إنها في أعماق إقليم من أقاليم مصر. ونحن بدورنا نذكر ذلك عسى أن يكون صحيحًا ويقف عليه أحد فينشره ، ولقد ذكر الناشر الإنجليزي أن النسخة الأثيوبية تعطى انطباعًا أنها متولدة عن النسخة العربية وأنها كتاب مولّد «مخلط» بين اللغتين . ويذكر بتلر أن أميلينو أورد نقدًا عجيبًا[2] انتقص فيه من مقدار حنا النقيوسي ومن تاريخه وأنه لا يوافقه على ذلك .



(١) فتح العرب لمصر ـ مقدمة المؤلف ٢٢ .

(٢) في كتابه Vie du Patriarque Copte Isa'ac ص ٢٧ .



ملامح التجديد الفقهي(*)

د. جمال الدين عطية

أدار اللقاء: المستشار طارق البشري

أعدها للنشر: د. حسني محمد نصر(**)

د. جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

أشعر أنني لست بحاجة إلى أن أبدأ بالمقدمات المتعلقة بمعنى التجديد ومشروعيته وضوابطه وغير ذلك من الأمور التي تحتاج إلى لقاءات منفصلة ؛ ولذلك فقد آثرت أن أوضح مباشرة ملامح التصور الذي أقدمه عن التجديد الفقهي .

وقبل أن أتناول هذه الملامح، أود أن أشير - باختصار - إلى أنواع التجديد المختلفة .

١- فهناك تجديد يتعلق بالشكل ، وتجديد يتعلق بالموضوع ، وسيكون حديثي منصبًّا في الأساس على التجديد المتعلق بالموضوع ، دون أن يعنى هذا التقليل من شأن وأهمية التجديد المتعلق بالشكل.

فالمعروف أن التجديد المتعلق

(*) حلقة نقاشية عقدتها الجمعية الخيرية للخدمات الثقافية والاجتماعية بالقاهرة في ٢٤ شعبان ١٤١٩هـ الموافق ١٣ ديسمبر ١٩٩٨م ، وأعيد عقدها في مدينة فاس بالمغرب يوم ٢٧ رمضان ١٤١٩هـ الموافق ١٥ يناير ١٩٩٩م بحضور مجموعة من أساتذة شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بجامعة فاس.

(**) مدرس بكلية الإعلام - جامعة القاهرة .

بالموضوع هو الذي يثير الكثير من الجدل والنقاش.

٢ـ ويمكن أن يقوم التجديد على أساس منهجي ، كما يمكن أن يكون غير قائم على منهج، وذلك كما نرى في كثير من الكتابات الفقهية التي تدّعي التجديد دون أن تشير إلى منهج اتبعته في هذا التجديد. وبطبيعة الحال فإننا سنركز في حديثنا على التجديد القائم على أسس منهجية .

٣ـ ويمكن أن نقسم التجديد الموضوعي القائم على منهج معين إلى نوعين : الأول هو التجديد الذي يأتي من خارج النسق الإسلامي ، والنوع الثاني هو التجديد الذي يأتي من داخل النسق الإسلامي . ومن أمثلة النوع الأول ما نقرأه لبعض الكتاب الذين يحاولون إسقاط نظريات غربية حديثة على الإسلام : تاريخه ولغته وفقهه، فيطبقون هذه النظريات المختلفة مثل البنيوية والألسنية والتفكيكية والتركيبية والتاريخانية، وغير ذلك من النظريات على الدراسات الإسلامية ، وهو الأمر الذي يؤدي إلى سحب المفهوم الإسلامي إلى الأنساق الغربية التي جاءت منها هذه النظريات .

وفي تصوري أن التجديد يجب أن يأتي من داخل النسق الإسلامي .

٤ـ وهو تجديد مطلوب في موضوعين أساسيين ، وهما : الفقه وأصول الفقه . والواقع أننا كنا قد بدأنا منذ أكثر من عشرين عامًا الكتابة في تجديد أصول الفقه، واعترض البعض بأن الأصول ثابتة لا تتغير . ومع ذلك فإن هذا الموضوع لا زالت تتنازعه اتجاهات مختلفة و لم ينضج بعد حتى يمكن الحديث فيه ؛ و لذلك فإن الموضوع الذي اخترنا الحديث فيه في هذا اللقاء هو «التجديد في الفقه».

والحقيقة أن العلاقة بين التجديد في «الفقه» ، وبين التجديد في «أصول الفقه» ، علاقة وثيقة. فالتجديد في الفقه يقوم على التجديد في أصول الفقه بمعنى أنه إذا كان هناك تجديد في أصول الفقه فإنه ينبني عليه ـ بطبيعة الحال ـ تجديد في الفقه واجتهاد جديد وفقًا للمناهج الجديدة التي تُوضع لأصول الفقه. وسوف يكون لهذا أثره في المادة الفقهية. والواقع أن التجديد في أصول الفقه قد يطول انتظاره حتى يتم بلورته ووضع القواعد المتعلقة به وفهمها ، ثم تطبيقها في الفروع إلى أن نصل إلى فقه جديد

مبني عليه ، وهذا كما ذكرت سوف يستغرق وقتًا طويلاً . ولعل ما يؤكد هذا أن مشروعات الموسوعات الفقهية لم تكتمل مثل موسوعة المجلس الأعلى وموسوعة الكويت ، والأخيرة مضى على بدء العمل في إعدادها ما يقرب من ثلاثين عامًا و لم ينته العمل فيها بعد. وبالتالي إذا كانت هذه المشروعات تستغرق كل هذا الوقت الطويل فلا مجال لربط التجديد في الفقه بالتجديد في أصول الفقه، فالأمران يمكن أن يسير العمل فيهما معًا ومتوازيين دون أن يتم تعليق أحدهما على تحقيق الآخر أو تأجيل العمل في تجديد الفقه إلى أن يتم الاتفاق على تجديد أصول الفقه . ويكون بالتالي ما يتم تجديده في الفقه مؤقتًا حتى يتم اجتهاد على أصول فقه جديدة.

أنتقل إلى الحديث عن ملامح التجديد في الفقه، وقد حصرت هذه الملامح في عشر نقاط رئيسية . وتنقسم هذه الملامح إلى قسمين . القسم الأول تندرج تحته نقطتان والقسم الثاني تندرج تحته النقاط الثماني الباقية. وسنرى أن خمسة نقاط من نقاط القسم الثاني قد أصبحت أمورًا مقبولة ومتداولة وتم تطبيقها في بعض الكتابات المعاصرة ، وهي النقاط التي تحمل أرقام (٣،٤،٨،٩،١٠) والتي سنوضحها فيما يلي :

- ١ -

النقطة الأولى أو الملمح الأول للتجديد الفقهي تتعلق بالمادة الفقهية وماهية التجديد المطلوب في الفقه.

١- ولعل أول ما نحتاجه في هذا الصدد هو تقديم اجتهادات جديدة في المسائل القديمة بما يتفق مع تغير الظروف، فالاجتهاد يتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية وهو ما حدث كثيرًا في تاريخ الفقه الإسلامي . فالإمام الشافعي رحمه الله - على سبيل المثال - غيّر في مذهبه من العراق إلى مصر . خلاصة القول إن هناك كثيرًا من المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد جديد فيها حتى تتلائم مع الظروف الجديدة وتغطيها. وقد عقدت ندوات كثيرة حول هذا الأمر في مراكز ومجامع فقهية كثيرة.

٢- النقطة الثانية في مادة التجديد الفقهي تتمثل في احتياجنا إلى تقديم اجتهادات جديدة في المسائل الجديدة والمستحدثة . وهذا أمر أصبح مقبولاً من الناحية الإسلامية ، وعقدت حوله ومن

أجله مؤتمرات وندوات كثيرة.

٣ـ النقطة الثالثة تتمثل في ضرورة التوسع في مفهوم «الفقه» بحيث نعود إلى المفهوم اللغوي له أو نقترب منه . ونعني بالمفهوم اللغوي للفقه الاستعمال القرآني لكلمة «الفقه» والتي كانت تُطلق على مجموع العقائد والأخلاق إلى جانب العمل والمعاملات.

وحينما نشأت العلوم وانقسمت ، واستقلت علوم العقائد والأخلاق والتصوف ، اقتصر اطلاق كلمة «فقه» على ما يتعلق بالأحكام العملية . وقد كان هذا مبررًا كافيًا لإخراج العقائد والأخلاق من الفقه. ولعلنا نعلم أن كلمة «الفقه» بالمفهوم الواسع لها قد استخدمها الإمام أبو حنيفة رحمه الله في كتاب «الفقه الأكبر» ، وهو كتاب في العقائد . كما أن الاستخدام القرآني لها استخدام واسع ويتفق مع المعنى اللغوي لها .

وفي مرحلة تالية انقسمت المادة الفقهية المتعلقة بالأحكام العملية بدورها إلى قسمين . قسم بقى تحت عنوان «الفقه»، وقسم آخر استقل بعنوان «السياسة الشرعية» . وكان معيار هذا التقسيم هو الأدلة الشرعية نفسها. فإذا كانت الأدلة تعتمد بالدرجة الأولى على النصوص ، فإنها تبقى تحت مظلة «الفقه» ، أما إذا كانت تعتمد على النصوص بصورة غير مباشرة فإنها تندرج تحت ما نطلق عليه «السياسة الشرعية» . فالأدلة المستخدمة في «السياسة الشرعية» هي المصلحة المرسلة وغيرها من الأدلة غير المباشرة .

وتحت مفهوم «السياسة الشرعية» يندرج ما نسميه الآن بـ «القانون العام» كنظام الحكم ، والمسائل المتعلقة بالنواحي الاقتصادية والمالية والعلاقات الدولية، ومن مظاهر استقلال هذه المسائل أنها لم تعد تُدرج في كتب الفقه التقليدية الكبيرة، واستقلت بها مؤلفات أخرى مثل كتب الأموال والخراج والأحكام السلطانية والسير ... وغير ذلك من العناوين التي حملتها هذه الكتب .

والجديد الذي أقترحه هنا هو أن نُعيد هذه الفروع مرة أخرى إلى حظيرة الفقه.

٤ـ أن نضع العلوم الاجتماعية التي لم يكن الفقهاء يتحدثون فيها من قبل تحت مظلة الفقه كذلك. ولا أعني بالعلوم الاجتماعية هنا ما يتصل بالدراسات

الميدانيـة والنظريـة ، وإنما أعني بها الأحكام الشرعية الضابطة للنشاط الإنساني في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة ، كعلم النفس ، وعلم التربية ، وعلم الاقتصاد ، وغيرها من العلوم .

وبطبيعة الحال فإنه سوف تنشأ حول هذه الأحكام الضابطة أنواع أخرى من المعارف تربط هذه العلوم المنفلتة بعيدًا عن الضوابط الشرعية بالنسيج الإسلامي الفقهي العام. وهذا ما أشدد على ضرورته حتى نصبح أمام مادة فقهية تتسع لكل هذه العلوم .

- ٢ -

الملمح الثاني : يتعلق بمصادر المادة الفقهية ، فالواقع أن كتب الفقه ومراجعه وكذلك كتب السياسة الشرعية موجودة ومعروفة . ولكن بالإضافة إلى هذه الكتب فإن في تراثنا الإسلامي مجموعات من المؤلفات التي تحمل عناوين متعددة مثل النوازل والفتاوى والأقضية ، نادرًا ما يرجع إليها الباحثون . وترجع أهمية هذه المؤلفات إلى اتصالها بالواقع أكثر مما تتصل به الكتابات الفقهية التقليدية :

١ـ فالأساس في كتب النوازل ـ على سبيل المثال ـ هو حدوث أمور مستجدة كانت تُعتبر في البداية نازلة من النوازل العارضة ، وبعد ذلك يتبين أن حياتنا كلها أصبحت نوازل تؤدي إلى نوازل أخرى . والمهم في هذا السياق معرفة المنهج الذي كان يتعامل به الفقهاء مع الأمور المستحدثة وكيف كانوا يعالجون المسائل التي لم تكن داخلة في جسم الفقه بصورته التقليدية الثابتة .

٢ـ ويتضح في كتب «الفتاوى» أيضًا، معالجة أمور الواقع باعتبار أنها كانت تقوم على إعطاء رأي في وقائع محددة لشخص محدد في ظرفين زماني ومكاني محددين . فالفتوى هي إنزال الحكم الفقهي الموضوع نظريًا في كتب الفقه على الواقع الذي يختلف من شخص إلى شخص آخر. ولذلك من الممكن أن يكون رد نفس المفتي على السؤال الذي يُوجه إليه من شخصين مختلفين .. مختلفًا . وهذا ـ في رأيي ـ أمر له أهميته ويجب دراسته لمعرفة كيف كان الفقهاء يُنزلون الأحكام الشرعية على الواقع بهذه الصورة الفردية أو التفريدية كما يقولون في القانون .

٣ـ وتكتسب كتب الأقضية أهمية كبرى في هذا السياق لكونها تعالج وقائع معينة وقعت في ظروف معينة

وصدر فيها حكم معين . وهناك كتب تؤرخ لهذه الوقائع منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ومن تلاهم من القضاة بعد ذلك . وهذه الكتب تحتاج إلى دراسة وافية حتى يمكن إدخال مادتها في جسم الفقه لبيان ما يجب مراعاة الواقع فيه. ولعل هذا ما يفعله القانونيون عندما يرجعون إلى مجموعات الأحكام القضائية التي تُكمل نصوص القانون وشروحه . هذه المجموعات لها ما يقابلها إسلاميًّا وهي كتب الأقضية، ولذلك يجب دراستها فقهيًا وإدخالها في جسم المادة الفقهية وعدم إبقائها بعيدة عن الفقه.

٤- وبالإضافة إلى ما سبق هناك أيضًا الكتب الفقهية المعاصرة سواء كانت لكبار الكُتاب المعاصرين أو للأجيال الجديدة من طلاب الماجستير والدكتوراه الذين اختاروا موضوعات فقهية لبحوثهم وكان لهم فيها اجتهادات مهمة تحت إشراف أساتذتهم. ومع الأسف فإن كثيرًا من هذه البحوث لم يتم نشرها نتيجة تقاعس الناشرين عن نشر كتب المؤلفين غير المعروفين . وهذه البحوث محفوظة في مكتبات الجامعات ، ويجب الرجوع إليها لأنها تسد ثغرات كبيرة في هذا المجال ، لكونها تبحث في نقاط محددة بتوسع وتعمق ولمكانتها كمصادر في جسم المادة الفقهية .

٥- نأتي بعد ذلك إلى البحوث العلمية التي قُدمت إلى مؤتمرات وندوات علمية أو نشرت في مجلات علمية محكمة. فقد عقدت خلال العشرين أو الثلاثين عامًا الماضية مئات المؤتمرات العلمية قُدمت فيها بحوث وصدرت عنها توصيات . وحضرها المئات من الباحثين ، حول موضوعات فقهية . وكثير من هذه البحوث يستحق التقدير والاحترام ويجب الاستفادة بها في مشروعات التجديد الفقهي .

٦- يُضاف إلى ما سبق من مصادر للمادة الفقهية، المجامع الفقهية التي تعرضت في الآونة الأخيرة للكثير من المسائل المستحدثة ، وقدمت اجتهادات جديدة في مسائل قديمة ومستحدثة، وقدمت بحوثًا جادة ومستفيضة . كما صدر عن هذه المجامع قرارات وتوصيات تصلح لأن تكون مصدرًا من مصادر المادة الفقهية ، ويعتبرها البعض صورة من صور الاجتهاد الجماعي .

بعد هذا الإيضاح لعناصر القسم الأول من ملامح التجديد الفقهي ..

أشير فيما يلي إلى بقية النقاط والملامح .

- ٣ -

يتمثل الملمح الثالث من ملامح التصور الذي نطرحه للتجديد الفقهي في ضرورة بيان الأدلة الشرعية التي يستند إليها الفقيه ، مثل تحقيق الأحاديث النبوية الشريفة التي تأتي ضمن هذه الأدلة . ورغم أن هذا الأمر أصبح شرطًا أساسيًّا من شروط الكتابة العلمية في جميع مسائل الفقه، إلا أنه لا تتم مراعاته خارج الأوساط الأكاديمية .

- ٤ -

١- يجب إجراء دراسات مقارنة بين المذاهب الفقهية سنية وغيرها ومناقشة الأدلة التي يستند إليها كل مذهب. ويحضرني هنا مثال بارز على ذلك، فقد بدأت كل من موسوعة المجلس الأعلى وموسوعة الكويت بالمقارنة بين المذاهب الثمانية، ثم توقف العمل في موسوعة الكويت لفترة ، وبعد استئنافه اقتصرت المقارنة على المذاهب الأربعة السنية .

٢- والواقع أن أسلوب المقارنة نفسه يحتاج إلى تعديل. فالملاحظ أن موسوعة المجلس الأعلى الفقهية والتي تشمل المذاهب الثمانية تضع الرأي الخاص بكل مذهب في فقرة مستقلة عن الفقرات الخاصة بالمذاهب الأخرى ، ورغم أن بعض هذه الفقرات قد تحمل معنىً واحدًا ولكن بعبارات مختلفة. وقد كان من الأولى إدماج هذه الفقرات بحيث توضح أن المسألة المعروضة فيها رأيان أو أكثر .. رأي يقول ما يلي .. ورأي آخر يقول ما يلي .. ، وقد أخذ بهذا الرأي المذهب «أ» .. والفقيه «س» من المذهب «ج» .. إلى آخره . وبهذا يتم حصر الأمر في رأيين أو ثلاثة بدلاً من إلقاء عبء المقارنة في كل مسألة على القارئ. ففي موسوعة المجلس الأعلى يجب أن يُعمل القارئ ذهنه لمعرفة ما إذا كان المذهبان متفقين أم مختلفين في المسألة .

- ٥ -

من الضروري أيضًا الإشارة إلى الحكم الذي أخذت به القوانين الوضعية. وهذا الأمر يختص - بطبيعة الحال - بنواحي المعاملات سواء ما اتفق مع رأي شرعي أو لم يتفق.

١- وتبدو أهمية هذا الأمر في حالة اكتشاف عدم اتفاق القانون مع رأي شرعيّ ، أذ يفيد ذلك في معرفة المخالفات الموجودة في القوانين الوضعية للحكم الشرعيّ ، حتى ننظر في تعديلها

أو استبدالها بما يتفق مع الشريعة الإسلامية .

٢ـ أما في حالة الاتفاق فهي كذلك مهمة ، وقد سبق أن قدم الأستاذ طارق البشري بحثًا مهمًّا في مؤتمر عُقد في قطر، تحدث فيه بإسهاب في هذا الأمر. ويرى البشريّ أن كثيرًا من القوانين الوضعية الحالية تتفق في الحكم مع أحد الآراء الشرعية في مذهب من المذاهب . وبالتالي فإن إسناد هذا الحكم إلى الرأي الشرعي الذي يتفق معه يجعل له أساسًا فقهيًّا ويقطع صلته بمصدره الوضعي. وبذلك نمهد لاستقاء القوانين وتفسيرها وتطبيقها بواسطة القضاء من مصادرها الفقهية مع أنها لم تستق منها، خاصة إذا كانت متفقة مع رأي فقهي له دليله الشرعيّ.

- ٦ -

من الضروري أيضًا الاهتمام بالبحوث التي تتعلق بالنظريات العامة ، سواءً كانت منشورة في كتب أو دوريات . وعلى سبيل المثال يمكن إجراء بحوث لاستنباط النظرية العامة لعقد البيع، والتي تشمل جميع أنواع البيوع. وكما ذكرت من قبل فإن بعض رسائل الدكتوراه تعد مصدرًا مهمًّا في هذا المجال . أيضًا فإن لدينا ما يسمى بالقواعد الفقهية وهي إما أن تكون شاملة لجميع أبواب الفقه ، أو شاملة لجميع مباحث باب من أبواب الفقه، وتكوين نظرية عامة من هذه القواعد يجعلها حية ويزيد من إمكانية الاستفادة منها .

- ٧ -

أما فيما يتعلق بتصنيف المادة الفقهية، فالواقع أننا نحتاج إلى تصنيف جديد يضم مباحث الفقه المختلفة في حالة التوسع في هذا المجال وإدخال مسائل أخرى إليه مثل مسائل السياسة الشرعية ومسائل العلوم الاجتماعية. ومن الضروري أن يكون التقسيم منطقيًّا، كما يجب أن يُراعى فيه الوزن النسبي للمسائل المختلفة وفقًا لأهميتها ، وعلى سبيل المثال فإنه لا يجب أن تأخذ بعض المسائل مثل مسائل الطهارة حيزًا كبيرًا بينما تأخذ مسائل أخرى مهمة مثل نظام الحكم والاقتصاد حيزًا محدودًا. والواقع أن مجال الطهارة تحديدًا يجب أن يتسع ليشمل القضايا الجديدة مثل تلوث البيئة ولا يقتصر على الموضوعات التقليدية مثل النجاسة وغيرها .

- ٨ -

من الضروري أيضًا تبسيط أسلوب العرض دون الإخلال بالمعنى أو المصطلح الفقهي وهو ما أخذت به وحققته الكتابات الفقهية المعاصرة . إننا لا نريد بذلك أن نغير المصطلحات الفقهية وإنما نريد تبسيطها وشرحها حتى تحيا في الاستعمال اليومي للناس .

- ٩ -

استبعاد بعض المباحث الفقهية القديمة التي لم تعد موجودة في الحياة المعاصرة ، مثل مبحث «الرق» ، وكذلك استبعاد الأمثلة القديمة واستخدام أمثلة تنبع من واقع الحياة . ولعلنا نلاحظ أن غالبية الأمثلة التي يشير إليها غالبية الكتاب في مسائل البيع والإيجار .. تتصل بالعبد والجارية وهذا ما يُشعر القارئ بالإحباط. ومن حسن الحظ أن كثيرًا من الكتابات الفقهية المعاصرة قد استبعدت بالفعل مثل هذه الأمثلة ، وأبرزها كتاب د. وهبة الزحيلي «الفقه الإسلامي وأدلته».

- ١٠ -

وأخيرًا فإن الكتابات الفقهية يجب أن تتوجه إلى جميع المستويات من البشر، ونعني بذلك أن تخاطب كتب الفقه الأنواع المختلفة من الناس . فمن الضروري أن تكون لدينا كتب فقهية مبسطة كفقه السنة يستطيع عامة الناس أن يطالعوها ، بينما تكون هناك كتب أخرى تخاطب الطلاب في المراحل التعليمية المختلفة من التعليم العام ، وكتب ، ككتاب د. الزحيلي، تتوجه وتخاطب طلاب التعليم الديني والشرعي، بالإضافة إلى الكتب الأكاديمية التي تتميز بأنها أكثر عمقًا وتوسعًا وتتوجه إلى المتخصصين .

* * *

وأريد أن أختم حديثي بإشارات سريعة لنماذج من الكتابات الفقهية التي بين أيدينا في الوقت الحاضر . بعض هذه الكتابات تعود إلى عهد ليس ببعيد مثل كتاب «فقه السنة» للشيخ سيد سابق، وبعضها أكثر حداثة .

– والواقع أن كتاب الشيخ سيد سابق على أهميته يركز على المسائل الفقهية التقليدية مثل الأطعمة واللباس والجهاد والقضاء .

– هناك أيضًا كتاب د. وهبة الزحيلي ويتميز بأنه يتحدث عن النظريات الفقهية قبل أن ينتقل إلى التفصيل . وعلى سبيل المثال فإنه قبل أن

يدخل في المعاملات تحدث عن النظريات الفقهية في المعاملات مثل عقود البيع والإيجار ...الخ . وجمع د. الزحيلي كل ما يتعلق بالسياسة الشرعية تحت عنوان «الفقه العام» . وتحدث في هذا المجال عن الحدود والقصاص ونظام الحكم والقضاء وأخيرًا تكلم في الأحوال الشخصية ...الخ .

– أما فيما يتعلق بالموسوعات الفقهية ، فمن الملاحظ أنه قد اتبع في ترتيبها الترتيب الهجائي. إذ رتبت المصطلحات والموضوعات وفقًا لأحرفها الأولى ، ومن يريد الاستفادة من الموسوعة عليه أن يحدد المصطلح ثم يبحث عن المادة المطلوبة .

– وقد كانت هناك محاولة لاستخدام الترتيب الموضوعي في بعض الموسوعات الفقهية مثل موسوعة الكويت الفقهية التي كنت أمينًا عامًا لها، إلا أنه لم يؤخذ بهذا الاقتراح .

– كما لم يؤخذ باقتراح إجراء مقارنات في هذه الموسوعة بين المواد الفقهية والقوانين الوضعية. وأذكر هنا أنني في ذلك الوقت اقترحت على القائمين على إعداد الموسوعة الدولية للقانون المقارن إدخال الشريعة الإسلامية ضمن المقارنة ورحبوا بذلك ترحيبًا شديدًا وطلبوا ترشيح من يقوم بكتابة هذا الجزء، إلا أن إدارة موسوعة الكويت الفقهية لم تستجب لهذا الاقتراح .

* * *

هذه في الحقيقة ملامح التجديد الفقهي التي رأيت من المناسب أن أعرضها في الوقت الحاضر ، وقد تلاحظون أن هذه الملامح أقرب إلى الناحية العملية أو التنفيذية التي يمكن أن تشكل مشروعًا قابلاً للتنفيذ ، إذا انشرحت الصدور . وظني أن هذا العمل يحتاج إلى مؤسسة وأنا واثق ثقة كبيرة في العمل المؤسسي . فعمل بهذا الحجم يفوق قدرة الأفراد ولا تقوم به وتنجزه سوى المؤسسات التي تقوم بتوزيع المادة على عدد من الكتاب وتضع معايير موحدة للبحث والكتابة والمهم ألا ينفرد المسئول عن المشروع بتحديد خطته ومعايير الكتابة وهو ما لم يتبع للأسف في المشروعات القائمة .

واشكركم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تعقيبات ومناقشات ندوة القاهرة

د. توفيق الشاوي :

فيما يتعلق بما ذكره د. جمال عطية حول عدم الربط بين التجديد في الفقه والتجديد في أصول الفقه ، وأن التجديد يشمل الفقه ولا يشمل أصول الفقه لأن الأصول ثابتة ولا تتغير . فيما يتعلق بذلك فإنني أشعر أن كثيرًا من الناس لا يفرقون بين أصول الفقه وبين أصول الشريعة ، ويظنون أن أصول الفقه مقصود بها الأصول الشرعية . وما أعرفه أن أصول الفقه علم محدد يتعلق بكيفية استنباط الحكم من النص الشرعيّ سواء كان نصًّا قرآنيًّا أو من السُنّة أو من الاجتهاد أو الإجماع. فهذا العلم يحدد المصادر التي تُستمد منها الأحكام الفرعية وكيفية وضوابط استنباطها من النصوص والمصادر . أما أصول الشريعة فهو علم أوسع من ذلك بكثير ويهم الناس أكثر من أصول الفقه؛ لذلك عندما يقول الناس أن هذا الشخص أصوليّ فإنهم لا يقصدون أنه عالم في أصول الفقه بل أنه يتمسك بالمبادئ والأصول الأساسية . وأصول الشريعة هي نفسها أصول جميع أحكامها أي مبادئها الكلية والأصلية .

نحن نعرف أن مسائل أصول الفقه لم تبحث إلا في أخريات أيام الإمام الشافعي . أما أصول الشريعة فلم تُبحث على الإطلاق ، ولم يتعد الأمر بحث مقاصد الشريعة وكان يجب أن يتبع هذا ببحث أصولها .

إنني أدعو إلى بحث أصول الشريعة ولنبدأ بالأصل الأول – من وجهة نظري– الذي يميز شريعتنا الإسلامية ، وهو استقلال الشريعة عن الدولة ، فالدولة خادمة للشريعة ومنفذة لها وليست صانعة لها . وهذا ما يميز الشريعة الإسلامية عن جميع قوانين العالم، تلك القوانين التي توكل صناعة القانون إلى الدولة وتنظر إليه ـ أي إلى القانون ـ على أنه إرادة الدولة ، وهذا ما نسميه «القانون الوضعي» . وفي الإسلام ليس هناك قانون وضعي . فمصادر الشريعة معروفة وليس من بينها بالطبع نص أو رأي وضعيّ ، وأجهزة الشريعة هم العلماء والفقهاء والمجتهدون.

وفي رأيي أن الاجتهاد والإجماع كمصدرين شرعيين لم يحظيا بالاهتمام الكافي من جانب الباحثين وأعتقد أن أهم ما يميزهما هو مشاركة جمهور المسلمين فيهما . وفي نظري أن الاجتهاد منذ بدأ لم يكن منفصلاً عن عامة الناس، إذ كان المجتهدون يجلسون في المساجد

ويعلنون آراءهم على المسلمين . وقد كان الإمام أبوحنيفة يحرص على سماع آراء الحاضرين في المسألة حتى من العامة والخصوم والتلاميذ قبل أن يبدي رأيه فيها . ولذلك فإنني لا أتفق مع رأي البعض الذين يقولون أن الإجماع هو إجماع المجتهدين . فالأمة الإسلامية التي لا تجتمع على ضلالة ليست هي المجتهدون فقط . ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان العامة يراجعونه وقد راجعه عمه العباس يوم فتح مكة عندما وقف الرسول صلى الله عليه وسلم خطيبًا وقال : «إن الله حرم مكة ونباتها وشجرها وحيوانها ولكنه أحلها لي ساعة من نهار» واقترح استثناء الأذخر ووافقه الرسول على ذلك . ونحن نعرف قصة المرأة التي راجعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولم تكن من المجتهدين ومع ذلك قال عنها عمر : «أصابت امرأة وأخطأ عمر» . من هنا فإنني أعتقد أن عامة المسلمين كان لهم دور كبير في الاجتهاد على طول التاريخ الإسلامي ومنذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان هذا في الاجتهاد فمن باب أولى أن يكون كذلك في الإجماع . وفي رأيي أن أول أصل من أصول الشريعة هو أن الدولة لا تُشرع ولا تتدخل في التشريع ، وأن باب الاجتهاد مفتوح أمام الجمهور وأمام العلماء .

أعود فأؤكد على أهمية دراسة أصول الشريعة باعتبارها مختلفة عن دراسة أصول الفقه ، وأصول الشريعة هي الأهم والأوسع وتتضمن فروعًا مهمة، ومنها الشورى التي سبق وكتبت عنها وقلت إنها - أي الشورى - قد وجدت قبل الشريعة . إذ نزلت آية الشورى في مكة ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ وسبقت بذلك آيات الأحكام التي لم تنزل إلا في المدينة. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يجتمع بالناس ويناقشهم ويستمع للمسلمين وغير المسلمين .

د. عبدالحميد الدخاخني :

لعله من المهم أن نميز بين أصل الشريعة الإسلامية وبين ما تراكم على هذا الأصل من اجتهادات الفقهاء التي خضعت للظروف التي مرت بها الأمة الأسلامية من جانب ولعقول الفقهاء ولمؤثرات كثيرة من جانب آخر.

- فيما يتعلق بما ذكره د. توفيق

الشاوي فإنني أتفق معه في أهمية التفرقة بين أصول الفقه وبين مقاصد التشريع. فأصول الفقه تعني كيفية استنباط الأحكام الفرعية من أصولها ومصادرها الشرعية من الكتاب والسنة . كما أتفق معه فيما ذكره عن الاجتهاد المتصل بالعامة ، ولكن السؤال هو : كيف السبيل إلى اشتراك عامة المسلمين في إثراء التراث الفقهي ، بعد أن أصبح الأمر يقوم على التخصص ؟

د. سيد دسوقي :

– بالنسبة لما ذكره د. جمال عطية حول المفهوم اللغوي لكلمة «الفقه» فإنني أشير إلى أنني قد استخدمت هذا المفهوم في كتابي «دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري» . وفي هذا الكتاب أطلقت كلمة «الفقه» من عقالها ومن سجنها ووضعتها في المكان اللائق بها .

– فيما يتعلق بحديث د. توفيق الشاوي فقد سبق أن أشرت في بعض الكتب إلى أن الدولة في الإسلام لا تُشرع ولكنها تختار من بين التشريعات والاجتهادات القائمة . وكنت قد ضربت على ذلك مثلاً بالتشريعات الخاصة بمهنة الهندسة . إذ يمكن لنقابة المهندسين التي تضم نحو ٢٢٠ ألف مهندس أن تجتهد في كل ما يتعلق بآداب وقوانين المهنة مستعينة بأعضائها المتفقهين في الدين وبغيرهم من الفقهاء لكي تصل إلى وضع مجموعة التشريعات التي تراها مهمة لتنظيم وحماية مهنة الهندسة في مصر ، ثم تتقدم النقابة بهذه التشريعات إلى الدولة التي تأخذ منها ما يتواءم مع الظروف العامة ومع قدرتها على تطبيق هذه التشريعات . وأنا لا أقول أن تتقدم النقابة بمطالب أو عرائض حتى لا يتحول الأمر إلى قضية سياسية .

– أما فيما يتصل باجتهاد العامة فإنني أعتقد أنه ليس المقصود به أن يكون الاجتهاد في الشوارع والحارات . والمثال الذي ضربه د. الشاوي بالإمام أبي حنيفة لا يعني أنه كان يأخذ برأي العامة في اجتهاداته .

– إن ما ذكره د. جمال عطية عن ملامح وضرورات الاجتهاد الفقهي يحتاج إلى جهود أمة وليس بجهود أفراد أو جماعات صغيرة . وفي واقع الأمر فإن الكتب الفقهية تظل بعيدة عن المستخدم غير المتخصص بسبب صعوبتها ووعورة أسلوبها ومنهجها وكثرة القضايا التي تحويها وقد لا تهمنا . والأمثلة في هذه الكتب قديمة في معظمها ولا تعبر عما

نعيشه لأنها كتبت لقوم آخرين . ومن هنا فإنني أؤكد على ما ذكره د. عطية من ضرورة مراجعة هذه الكتب وإعادة صياغتها وتعديل الأمثلة الواردة فيها .

أ. فؤاد خلاف :

إنني لا أعتقد أن د. الشاوي يعني باجتهاد العوام أنه لإقرار رأي ، ولكن يمكن أن يعرض أحد الاشخاص رأيًا في مسألة ، أما الاجتهاد النهائي فلابد أن يقوم به فقيه مجتهد ومتخصص قادر على مطالعة أساسيات الفقه والعلم .

الشيخ جمال قطب(*) :

أولا: أراني متجاوبًا مع د. جمال عطية ومع ما ذكره د. توفيق الشاوي إلى أبعد حد . والواقع أن ما يشغلني في الوقت الحاضر هو تعبير «الأصلان العظيمان للإسلام» . إذ أنني لم أستوعب بقلبي كلمة «الأصلان» وأرى أن للإسلام أصلاً واحدًا هو القرآن الكريم ، أما السنة الشريفة فإنها تقوم من القرآن الكريم مقام اللائحة من القانون لا أكثر . فهي ليست مكملة للقرآن وإنما هي شارحة ومبينة وموجهة و لم أجد مبررًا في كتب الأصول على مختلف المذاهب يقنعني بعكس ذلك ولعل ما يؤكد ذلك أن القرآن يقول ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ وبذلك فإن الحدود هي ما حده الله .

فإذا كانت الخمر محرمة في القرآن الكريم فإنني لا أستطيع أن أسمي هذا التحريم حدًّا لأن الرسول صلى الله عليه وسلم بما صح عنه في السنة قد أمر بضرب شارب الخمر بما حضر من أدوات الضرب كالعصى وأطراف الأثواب والنعال حتي يقوم، دون تحديد عدد . وإذا كان الحال كذلك فكيف لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ومستشاره علي بن أبي طالب (رضى الله عنهما).. كيف لهما أن يحولا هذا التشريع المتعلق بتحريم الخمر إلى حدّ . ولانستطيع أن نقول إن الله سبحانه وتعالى قد جعل للسرقة حدًّا وأن عمر بن الخطاب وعلى بن طالب قد جعلا للشرب حدًّا .

وعلى نفس المستوى فإن القرآن يخلو من حد دنيوي على المرتد عن الإسلام كما أن الأحاديث الواردة في قضية الردة لم تبلغ كلها درجة الصحة . والخلاف في التطبيق على الرجل والمرأة والخلاف فيما إذا كان للردة القلبية أولما يتبعها من

(*) أمين لجنة الفتوى بالأزهر الشريف .

إيذاء للأمة .

كل هذا يدفعني إلى التأكيد على ضرورة التفرقة بين نصوص نزلت من السماء وهي نصوص واضحة ، وبين تفسيرات تولاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم إضافات أضافها أهل التشريع ، هذه التفسيرات ـ الأخيرة ـ لا يجب أن تفرض على الأجيال والعقول والأمم المختلفة فرض الدين وفرض الأصول .

وفيما يتصل بالمثال الذي أشار إليه د. عطية عند حديثه عن ضرورة بحث القضايا المستحدثة مثل قضايا البيئة ، فإنني في الواقع ممن يعجبون من فزع بعض الناس ممن تحسنت صلتهم بوسائل الإعلام من هذه القضايا ، ومطالبتهم بتجديد قديم الفقه . وفي رأيي أن ما كان يطبق على الأدوات القديمة يمكن أن يطبق على المستحدثات المختلفة . وعلى سبيل المثال فإن آداب ركوب الدابة هي نفسها تقريبًا تصلح لأن تكون آدابًا لركوب السيارة ووسائل المواصلات الحديثة . فالفقه القديم ـ كما يسميه البعض ـ يحدد أحكام ركوب الدابة مثل كيف يعقلها صاحبها، وكيف يلقى السلام على من يمر عليهم ، وكيف يجنب روث الدابة الطريق وهذا ما نعنيه تقريبًا عندما نطالب أصحاب السيارات بإستخدام وقود يقلل من انبعاث الدخان من السيارة وباحترام قواعد المرور والسير ؛ ولذلك ينبغي بقاء هذه الأحكام تدرس في معاهدنا الشرعية ، وأنا أعجب من بعض الدارسين للفقه الذين يضيقون بقانون المرور الذي ينظم أوضاع الطريق المعاصر لنفس المقاصد التى نص عليها الفقه الذي يسمونه بالقديم .

كل هذا يمكن تصنيفه وبيانه للناس بأن نوضح المكروه منه كراهة تحريمية والمكروه كراهة تنزيهية. فالفقه ليس جامدًا لأنه يقوم على تحسين الواقع. فالله أنزل رسالته ليصلح واقع الناس.

أ / محمد زيد(*) :

من واقع عملي واحتكاكي بجماهير الشباب وببعض الأجانب الذين لديهم فكرة بسيطة عن الإسلام أرى كثيرًا من المسائل التى تحتاج إلى اجتهاد حتى تتضح صورة الإسلام، فعلى سبيل المثال قامت مشادة في أحد المساجد حول إخرج الزكاة هل تكون عينًا أو يمكن أن

(*) مذيع بإذاعة جمهورية مصر العربية .

تكون بالقيمة نقدًا ، وفي مسجد آخر قامت مشادة حول عدد ركعات صلاة التراويح هل ثمانية أو عشرين، وهل يقرأ الإمام سورة طويلة أو آية أو آيتين ، وهناك أمثلة أخرى عن التدخين هل هو حرام أم حلال وما يحدث في الأفراح ، فالعديد من المسائل تحتاج إلى اجتهاد لبيان حكم الشريعة .

د. علي جمعة :

على عادته د. جمال يصدق عليه قول القائل ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء، فأنا أحاول إن شاء الله ألا أبتل .

على خلاف ما ذكره د.جمال عطيه حول عدم الربط بين تجديد الفقه وتجديد أصول الفقه ، فإنني أرى أن هذا الربط أساسي وجوهري إذ لا يمكن تجديد الفقه دون تجديد أصول الفقه. وتجديد أصول الفقه يجب أن يكون أيضًا في الشكل والموضوع معًا . ففي الشكل يجب أن نركز على بيان كيف يفكر المجتهد وكيف يفكر الأصولي وما الذي يجعله يطرق المباحث التى طرقها ولماذا رتبها ترتيبًا معينًا . ومن هنا سوف تظهر أهمية الإجماع ومصادره والدور الذي لعبه في الفقه الإسلامي على مر التاريخ . ويمكن هنا أن نحذف منه كثيرًا مما يتصل بالجدل المتعلق بالفلسفة الأرسطية . فلا يخفي عليكم أن كثيرًا من المسائل التى عرضت في أصول الفقه كان منشؤها التفكير الأرسطي . وعلى سبيل المثال مقولة هل اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم أم لا . هذه المقولة بنيت على فكرة إذا كان أمام الإنسان طريقان لتحصيل المعرفة أحدهما قطعي والثاني ظني هل يمكن أن يعزف عن الطريق القطعي إلى الطريق الظني ؟ وهذه مقولة أرسطو . وقد أخذت هذه المقولة لتكون أساسًا لتساؤل يقول : هل يمكن أن يجتهد النبي صلى الله عليه وسلم وهو يُوحى إليه ؟ وقد انتهى العلماء إلى تسعة أقوال في هذه المسألة مبناها كلها على هذا الجدل الفلسفي .

فيما يتعلق بتجديد أصول الفقه من الناحية الموضوعية فإنه يمكن أن نضيف إليه مسائل جديدة ووسائل جديدة تتصل بإدراك الواقع ، فقبل هذا العصر الذي نعيشه كان يتم إدراك الواقع بالوسائل المعتادة لأن الواقع كان راكدًا وكان الأمس يُعاش في اليوم . ولكن في العصر الحاضر ومع تتابع التطورات التقنية وتطور الاتصالات والمواصلات

أصبحت هناك شبكة ضخمة من العلاقات الجديدة توجب استخدام وسائل جديدة في إدراك الواقع . والدليل على ذلك أن نشأة واستقلال العلوم الاجتماعية في القرن الماضي عن الفلسفة كانت مرتبطة بتغير الواقع . ولذلك فإنني أقول إن الاجتهاد لا يمكن إلا أن يكون من أدلة شرعية ولا يمكن أن يكون أيضًا إلا من واقع معاش . والمجتهد هو الذي يستنبط الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي ليوقعه على الواقع الذي يدركه جيدًا . ومن هنا فإن إضافة وسائل إدراك للواقع مبنية على النسق الإسلامي أصبح أمرًا في غاية الأهمية ؛ لأن المجتهد لن يكون قادرًا على إدراك الواقع دون تعلم هذه الوسائل والأدوات .

يقودنا ما سبق إلى الحديث عن مشكلة تصنيف العلوم ، وهو أمر شديد الأهمية ويجب أن يتم على النسق الإسلامي وليس على النسق الغربي الذي يدخلنا متاهة الدنيوية والتفكيكية والتاريخانية وغيرها . وتقسيم العلوم هي ما أسماها د. جمال عطية «الصناعة الثقيلة» التى يجب أن نبدأ بها حتى تكون أساس بناء أدوات إدراك الواقع على نسق إسلامي وحتى يكتمل علم أصول الفقه ويكون الاجتهاد على الوجه الصالح لهذا العصر .

وفي تجديد أصول الفقه هناك مسائل لابد من بحثها ، ومنها مسألتا الاجماع والنسخ . وهناك قول لطيف لم يلتفت إليه أحد يتعلق بالنساء ، وقد أورده الزركشي في « البرهان» والسيوطي في « الاتقان» و «الاكليل» وهو أن القرآن كله لم يحدث فيه نسخ . لأن القول بالنسخ قد يجر إلى التحريف كما أن القرآن صالح لكل زمان ومكان ، وإنما قد يتأخر الحكم بتأخر ظرفه .

بالإضافة إلى أن اعتبار السنة الشريفة هي التطبيق المعصوم للقرآن أمر يحتاج إلى بحث وتفصيل كما تفضل الشيخ جمال قطب.

في قضية مؤسسية العمل الفقهي فإنني أرجو ألا أكون متشائمًا إذا قلت أن العمل المؤسسي لدينا غير قائم ، وليس لدينا الكفاءات والكوادر القادرة على الاستمرار في هذا العمل . وسأضرب مثلاً على ذلك بالموسوعة الفقهية التى أشار إليها د. جمال عطية . هذه الموسوعة بدأ العمل فيها على أيام الشيخ فرج السنهوري والشيخ أبو زهرة

والشيخ الخفيف والشيخ عبد الوهاب خلاف وغيرهم . وفي ثلاثين عامًا لم ينجز فيها سوى ١٧٩ مادة ، تمثل ١٠٪ منها (من أصل ١٧٩٠مادة) وتم وضعها في ٦٤ مجلدًا لم يطبع منها سوى ٢٦ مجلدًا . والباقي جاهز للطبع والوزارة لاتستطيع أن تطبع إلا مجلد أو مجلدين كلما أطلت بشائر رحمة الله ، ومعنى هذا إن لدينا ما يكفي لخمسة وعشرين سنة قادمة . والواقع أن الخمسة مجلدات الأولى فقط منها هي التى التزمت بالمنهج الذي وضعه مؤسسو الموسوعة الرواد . ووصل الأمر في الأجزاء الأخيرة إلى تدهور كبير بعد أن حاد القائمون عليها عما رسم لها من قبل ، وأصبح العمل قائمًا على إعادة الكلام مرات ومرات بطريقة القص واللصق . وفي رأيي أن مثل هذا العمل يحتاج إلى تفرغ وتخصص دقيق من القائمين عليه ، وكلاهما معدوم .

فيما يتعلق بقضية الاجتهاد الجديد في المسائل المستحدثة فإنني أود أن أضيف إليها مادة جديدة وهي الاجتهاد الجديد في المناهج المستحدثة وليس في المسائل فقط للحفاظ على كثير من الفكر الموروث . وعلى سبيل المثال فإننا في حاجة إلى منهج جديد يمكننا من التفرقة في الأحكام بين الشخصية الاعتبارية والشخصية الطبيعية . فالشخصية الاعتبارية بدأت في التطور منذ القرن الماضي حتى أصبحت مستقلة وكأنها شخص طبيعي ولكنها لا تموت كما أنها متعددة الجوانب ، ويمكن أن نقول بالتنضيد الحكمي والإستلام الحكمي بدلا من أن نظل ندور في القواعد والعقود . القضية الأخرى المتصلة بالعقود موجودة في التراث ، وقد ظل علماء سمرقند يبحثون في تكييف بيع الوفاء نحو مائتي عام . وبيع المعاملة أبدعه القاضي أبو السعود وهو عمدة الحنفية في الدولة التركية بعد أن أحتاج التجار إلى هذا النوع من البيع . وقد ألف ابن تيمية كتاب نظرية العقد وقال فيه بإيجار الشجر حتى يحل مشكلة تأجير الحدائق. كل هذا غائب عن الفكر الفقهي في عصرنا الحاضر .

وفيما يتعلق بالتوسع في مفهوم الفقه بحيث يشمل الأخلاق والسياسة الشرعية والعلوم الاجتماعية ، فإنني لا أعلم ما إذا كان د. جمال عطية يريد الاعتماد على العقائد في ربط الأحكام بالواقع أم يريد إضافة العقائد إلى الفقه . وفي ظني إن

إضافة العقائد إلى الفقه أمر غير مجدي . أما المجديّ فهو إدخال العقيدة وظيفيًا في أصول الفقه لتصبح أداة من أدوات استنباط الحكم الشرعيّ ، وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالي في «المستصفي» وسماها قضية المقاصد وأعتبرها من صلب أصول الفقه . وهي مقاصد واضحة وجلية في كتابه، أما الشاطبي فقد عماها عن الناس ، ويمكن تلخيصها في خمس صفحات ثم نفصّلها بعد ذلك .

أما فيما يتعلق بالقواعد الكلية فقد نصت جميع كتب أصول الفقه على أنها ليست دليلاً شرعيًا وأن مهمتها هي تدريب الذهن فقط ، وهذا ما يخالف ما يقول به المحدثون والمعاصرون من أنها ـ أي القواعد الكلية ـ قابلة للإلحاق كدليل شرعيّ . وهذا ما يحتاج إلى حسم ، صحيح أنها لاتصلح بذاتها أن تكون دليلاً شرعيًا ، ولكن لوضممنا إليها الفوارق والجوامع لخرجنا بقريب من فقه المعاصرين في الإلحاق بالقاعدة لأننا نعتمد في الحقيقة على دليلها .

أما فيما يتعلق بتحقيق الحديث النبوي ، فالواقع أن الأحاديث النبوية التى بني عليها الفقه في الإسلام لاتتعدى الف وثمانمائة حديث محققة ومتفق عليها جميعها منذ زمن بعيد ، ولكن أكثر الناس لايعلمون .

أما ما يتعلق بالأمثلة الخاصة بالرق في كتب الفقه فإنني لست مع الذين يريدون حذف هذه الأمثلة خاصة من الكتب التى تدرس لطلاب العلم لحاجتنا إليها كثيرًا في القياس كما في مسئولية المساهم عما يفعله مجلس الإدارة وقياسها على العبد المأذون ، وإن كنت مع حذفه في الكتب العامة إذا كان في هذا تيسيرًا على القارئ العادي. واكتفي بهذا وأقول للدكتور جمال لقد أحييت فينا شجونًا .

أ ـ طارق البشري :

يبدو لي أن كثرة الحديث عن تجديد أصول الفقه والدعوة إليه قد تطمع من ليس لديه علم كثير بالدخول في هذا المجال والإدلاء بدلوه فيه مما قد يفسد علينا كثيرًا مما عرفناه . ويجب أن تقتصر الدعوة إلى التجديد على العلماء والباحثين المتخصصين القادرين على ذلك والذين يعرفون ضوابط التجديد ، والممارسة ستكون هي المحك وتقديم الأعمال سيضعنا على الطريق .

لقد وضع د. جمال عطية أيدينا على عدة نقاط تشغلنا جميعًا . وعلى سبيل

المثال فإننا نجد واقعًا ونجد نصوصًا ونريد أن نحقق الربط والوصل بين الواقع وبين النص . وأقترح لتحقيق ذلك أن نتبع طرقًا منهجية دقيقة كالنظر فيما كان يفعله القدماء في هذا الأمر بمراجعة الكتب التى أوردت من الواقع أكثر مما أوردت من النصوص .

ثم هناك موضوع القواعد الشرعية الكلية واستخدامها لاستخراج أحكام في مسائل مستحدثة . أتساءل لماذا لم يضع الفقهاء نظريات عامة و لم تكن تنقصهم القدرات العقلية ، وفي أوروبا شرعية الحكم تستمد من القواعد العامة، بينما عندنا تربط الأمور بالقرآن والسنة. أظن أن هذا هو السبب ، فنحن أكثر احتياجًا إلى القواعد العامة منا إلى النظريات .

بقي أن أشير إلى موضوع المحاكم الشرعية التى مثلت ثورة في تاريخ الفقه الإسلامي . والحقيقة أننى لم أجد في كتب الشريعة أو في كتب الفقه التى كتبت في العشرين أو ثلاثين أو خمسين سنة الماضية ما يشير إلى هذه المحاكم أو كيف نستفيد من أحكامها ولو كأمثلة في الكتب المدرسية التى تدرس للطلبة في الازهر وفي كليات الحقوق ولا أدرى كيف سقطت .

نقطة أخيرة تتعلق بعقد الاستصناع والذي هو امتزاج مادة بعمل كالمقاولة ، وينطبق هذا على الطائرة والسفينة والسيارة ، ولا أجد في كتب الفقه إلا مثال الخف والفرق كبير جدًا بين الخف والطائرة رغم أنه يصوغهما عقد واحد.

د. محمد عمارة :

إننا نحتاج ونحن نتحدث عن تجديد الفقه الإسلامي إلى التمييز بين «التجديد» وبين ما يسمى بـ «الحداثة» وذلك لأن الكثيرين يبدون انزعاجهم من الكلام عن التجديد لأنهم يتصورون أنه مثل الحداثة التى تقيم قطيعة مع الموروث. ولذلك فإنهم يخشون من أن يكون تجديد الفقه بمثابة إدارة ظهورنا لتراثنا الفقهي .

والواقع أن التجديد ليس حقًا من حقوق الجيل المسلم المعاصر أو العقل المسلم المعاصر فحسب ، وإنما هو سنة من سنن الله ، وهذا واضح في أحاديث رسول الله صلى عليه وسلم وفي سلسلة التجديد عبر تاريخ الحضارة الإسلامية . فنحن عندما نتحدث عن تجديد العقيدة نعنى إزالة ما طرأ عليها من بدع وخرافات لتعود مرة أخرى نقية، فالتوحيد يعيد تجديد العقيدة لكي نرفض

الطواغيت كما جاء في الحديث الشريف «جددوا إيمانكم بالإكثار من قول لا إله إلا الله» يتضح من ذلك أن التجديد له معان متعددة في كل نسق من أنساق الشريعة، وبالتالي فإن تجديد الفقه يختلف عن تجديد العقيدة. وفي الفقه فإن لدينا فقه عبادات وفقه معاملات. ولا أظن أننا مشغولون بالتجديد في فقه العبادات لأنه نسق استقر والتجديد فيه غير وارد ولكن قد يرد فيه أمر أخر أشير إليه في النهاية. أما فقه المعاملات فإن قضية التجديد تطرح فيها بالحاح. وداخل فقه المعاملات فإننا نميز بين النظريات والقواعد وبين الأحكام لأن الأخيرة هي المرتبطة بواقع يتغير، بينما ترتبط الأولى بنظريات. والنظريات كما قال المستشار طارق البشري ليست كثيرة في الحضارة الإسلامية حتى الكتب التي تحدثت في المنهج قليلة لا لعجز ولا لنقص وإنما لاندماج الفكر النظرى بالفكر العملى، فالقواعد فيه مبثوثة في الأحكام والتطبيقات. وهذه ميزة من مميزات الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي عن الفكر الغربي وليست نقيصة. وأتصور أننا في ظل الصراع الذي نعيشه مع المنظومات الفكرية الأخرى في العصر الحاضر، نحتاج إلى استخلاص النظريات والقواعد لإغناء وإثراء مرجعية الأحكام في الفقه.

وأتصور أيضا إننا بحاجة إلى مساحة جديدة من العقل الفقهي - إذا جاز هذا التعبير. فنحن نحتاج إلى فقه سياسي جديد، وهو ميدان يحتاج إلى إبداع وإضافات وتجديد، بل إن فن التأليف في هذا الميدان يحتاج إلى تجديد. والواقع إنني درست كل مذاهب الفكر الإسلامي في قضية الإمامة إلا أنني عندما قرأت كتاب السنهوري عن فقه الإمامة وجدت نفسي أمام فن جديد في التأليف، فالتجديد فيه ليس فقط فيما طرحه في نموذج الخلافة الإسلامية ولكن أيضا فيما ورد فيه عن كيفية التجديد في الفقه السياسي الإسلامي. ومن هنا فإنني اعتقد أننا بحاجة إلى ايلاء فن التأليف في الفقه الإسلامي بشكل عام أهمية كبيرة.

فيما يتعلق بموضوع المؤسسات، ففي تصوري أن الإسلام بدأ بالمؤسسات وكان هناك مؤسسات في عهد النبوة، مؤسسات شورية كالمهاجرين الأولين والنقباء الاثنا عشر، ولكن هذه المؤسسات طمست في عهود الاستبداد،

نحن نعيش اليوم عصر المؤسسات، كل شئ له مؤسسة، الحضارة الغربية باطل لكنها تعيش بالمؤسسات، فنحن نحتاج اليوم إلى فقه المؤسسات الذي يبحث موضوعات عديدة مثل كيف تتحول الزكاة إلى مؤسسة ، وكيف تتحول زكاة الركاز إلى صندوق تنمية للعالم الإسلامي . نحن نحتاج إلى فقه في هذه الأمور وهو فقه غير موجود في تراثنا . حتى في القضاء أصبح القاضي مطبقًا لقانون وليس مجتهدًا كما كان الأمر في السابق ، ونحن نحتاج إلى إجتهاد في مؤسسة القضاء . الفقه الإجتماعي ، نظرية استخلاف ماذا تعني في الملكية والأموال والوقف والتكافل الخ . نحن نحتاج إلى فقه جديد ومؤسسات تستطيع تمويل صناعة الحضارة والتنمية وإشراك الأمة في العمل العام . إن ما أريد قوله أن هذه ميادين أصبحت ملحة في موضوع التجديد .

إذا إنتقلنا إلى موضوع المرأة فإننا نحتاج فيه أيضا إلى فقه جديد . فقد تغيرت أوضاع المرأة في العصر الحاضر واختلفت عما كانت عليه في العصور الماضية ، الرسول صلى الله عليه وسلم حينما بايع النساء قال فيما استطعتن وأطقتن، الآن المرأة وصلت إلى درجة من الاستطاعة والطاقة مختلفة عما كانت عليه في العصور الأولى. وما نحتاج إليه هو فقه جديد يغطي موضوعات جديدة مثل حقوق وتحرير المرأة على النسق الإسلامي وليس وفقا للنموذج الغربي .

وعلى نفس المنوال فإننا نحتاج إلى فقه جديد في موضوع الأقليات . موضوع الذمة وما كان متعارف عليه قديمًا ، الذمة كانت عقدًا ، والعقد يقتضي طرفين وكانت هناك مغايرة، و لم يكن هناك اندماج ، أما حين يصبحون جزءًا من الأمة ثقافيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وعرقيًّا فأنت بحاجة إلى فقه جديد، يغلق الثغرات التى ينفذ منها أعداء الإسلام لاختراق الأمن القومي والوطني والحضاري .

أيضا نحتاج إلى فقه جديد في العلاقات الدولية يواكب التغيرات التى حدثت في تقسيم العالم والنظرة إلى الآخر .

أعود إلى التجديد الذي سبق وأشرت إليه في فقه العبادات . فقد لاحظت أن كل الكتب التى درسناها في الأزهر الشريف قد كتبت في عصور تراجع الحضارة الإسلامية وليس في

عصور ازدهار هذه الحضارة ، أي في عصر الحواشي والتفاصيل ، كنت أحيانًا أرصد المبتدأ في صفحة وبعد أربع صفحات يأتي الخبر، ورغم أهمية هذه الكتب ودورها في تعليم الصبر والبحث وفي تمرين عقولنا إلا أننا نحتاج إلى دراسة كتابات عصور الأزدهار الحضاري وكتابات العصر الحديث .

وفيما يتعلق بمدرسة التجديد التى ظهرت في القرن التاسع عشر فإنني أقول أن كثيرًا من أحكام الفقه وأبوابه التى تعود إلى فترة تراجع العقل المسلم والحضارة الإسلامية قد وقفت عند شكل الأحكام ، وشكل العبادات ، ووقفت عند الطقوس ، وغاب منها الروح الإسلامية . وعلى سبيل المثال فإننا عندما نرى تعريف السجود في كتب الفقه أجده تمرينًا رياضيًا ، كلمة السجود أين البعد الروحي لها ؟ هذا غائب ، وعندما نقرأ الكتب التي توزع على الحجاج نجدها أقرب إلى الدليل السياحي الذي يصف الطرق وغاب منها روح المناسك، فالحاج يرمي جمرات العقبة دون أن يعلم أن هذه العقبة قد عقد فيها عقد تأسيس الدولة الإسلامية، أصلي في الروضة لإن الثواب فيها سبعين ضعف يعني بزنس ، أما إنها الأكاديمية التي خرج منها النور وغيرت مجرى التاريخ والحضارة ، فهذا لا تحسه ، حينما تطوف حول الكعبة لا تشعر أنه أول بيت وضع للناس في الأرض وأصبح قبلة الأمة الخاتمة تجسيدًا لوحدة الدين وإمساك للمجد من طرفيه.

فروح العبادة أصبح غير موجود . كذلك فإن عقد الزواج في القرآن الكريم هو عقد مودة ورحمة وسكن وميثاق غليظ ، بينما أصبح في الفقه عقد تمليك بضع الزوجة لا علاقة له بروح الشريعة ومضامينها الجميلة الراقية. ولعل هذا ما دفع أبا حامد الغزالي إلى رفع شعار ثورة «إحياء علوم الدين» لأنها ماتت وجفت روحها ، وهذا ما نحتاج إليه . وفي هذا الإطار فإننا نحتاج أيضًا إلى الجمع بين العقل والقلب، ولعل ما ميز علماء مثل محمد عبده وحسن البنا ومحمد الغزالي أنهم جمعوا بين العقل والقلب وهذا ما نحتاجه في تجديد الفقه ، حتى فقه العبادات الذي يحتاج إلى بث إشعاعات القلب والوجدان في الصلاة والصيام والحج والزواج ..الخ .

- وفيما يتعلق بما طرحه الدكتور

توفيق الشاوي حول دور الأمة في التشريع ووضع القانون ، فقد كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه عندما تعرض عليه قضية ، يبحث في القرآن الكريم ، فإن لم يجد يبحث في السنة ، فإن لم يجد يجمع الناس ويسألهم هل عند أحدكم سنة لرسول الله في هذه القضية؟ فإن لم يجد يجمع وجوه الناس فيضعون القانون. وعمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما فتحت أراضي مصر والشام والعراق وفارس أقام لجان تحكيم وكان يستشير المهاجرين واختلفوا والأنصار واختلفوا . فعمل لجان تحكيم خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج يوضح هذا أن إشراك الأمة في التشريع كان قائمًا . أما عن دور العامة فإنني أعتقد أن بعض العامة لديهم فقه للواقع.. إذ كيف تشرع في الزراعة دون الرجوع إلى الفلاح حتى لو كان أميًّا لا يقرأ ولا يكتب ؟ وكيف تشرع للعمال دون وجود العمال . السنهورى حينما تكلم في الإجماع قال إن العلماء المجتهدين يكونون من رواد الأمة لا ينتخبهم الناس عن طريق صناديق الاقتراع وإنما تعترف بهم الأمة والمجتمع، وهم ليسوا وحدهم الذين يشرعون وإنما القانون ثمرة لاجتهاد أمة الذي هو مصدر الاجماع وهذا غير موجود في أي نسق فكري من الفقه الآخر .

النقطة التي أثارها الشيخ جمال في موضوع القرآن والسنة : نحن في السنوات الأخيرة لا أدري من أين جاءنا هذا ، وجدنا من يتحدث عن الوحيين . نحن نعرف أن هناك وحيًا واحدًا ، ونحن ضد من يحارب السنة ، لكن القضية أن القرآن حدد أن السنة هي البيان النبوي للبلاغ القرآني : **﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾** .

والكلام حول النسخ لا أدري كيف جاز هذا على العقل المسلم حتى أنهم جعلوا أغلب القرآن منسوخًا والله يقول: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾** ، هذا ينطبق على كل حرف نزل به جبريل عليه السلام . فكرة النسخ مطلوب طي صفحتها تمامًا، د. مصطفى زيد قال في رسالته أنه لا توجد سوي أربع آيات منسوخة ، والشيخ الغزالي رحمه الله قال بعد قليل سوف نكتشف أنها كذلك غير منسوخة . الله حين يقول إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا ألفًا ثم يقول يغلبوا مائتين ، هذا موقف وذلك موقف

آخر وليس معنى هذا أن إحداهما نسخت الأخرى ، وتأتي الجماعات الطائشة وتقول أن آية السيف نسخت ٢٠٠ آية ، وهذا ينطبق عليه ما رفضه جميع علماء السنة عن البداء أي أن الله ينزل أمرًا ثم يبدو له خلافه فينسخه .

ردود د. جمال عطية على التعقيبات:

أحمد الله أن ما طرحته قد حقق هذه الاستجابة الكبيرة ، وأثار هذا النقاش الذي أضاف كثيرًا للموضوع . وإن كنت لا أستطيع أن أعلق على كل ما قيل فإنني سأكتفي بالتعليق على بعض المسائل التي تحتاج إلى إيضاح .

– فيما يتعلق بما طرح عن تمييز الثوابت من اجتهادات الفقهاء ، فإنني أعتقد أن هذا الأمر واضح في الفقه وفي أصول الفقه . فالأدلة القطعية تأتي في المرتبة الأولى ، بينما تأتي الأدلة الظنية والتي تحتمل أكثر من رأي في مرتبة تالية، وهي التي بُني عليها الفقه وآراء الفقهاء بكل ما فيها من اجتهادات مختلفة .

– فيما يتعلق بإشراك العامة في التشريع ، فإننا يمكن أن نقسم المسائل التي يمكن إشراك العامة فيها . فهناك مسائل يمكن اللجوء فيها إلى الاستفتاء العام كالمسائل التي تحتاج إلى معرفة رأي جميع الناس . وهناك مسائل تحتاج إلى رأي الفنيين والمتخصصين . وهذه يمكن طرحها على النقابات والجمعيات العلمية وأقسام الشريعة والقانون في الجامعات ، وبذلك يكون الاجتهاد جماعيًا .

– لقد استفدت كثيرًا من تعقيب د. علي جمعة :

– ففي موضوع تجديد الفقه دون تجديد أصول الفقه فإن ما أعنيه هنا هو أننا إذا انتظرنا تجديد الأصول ثم الاجتهاد على أساس الأصول الجديدة فإننا سنحتاج إلى قرون من الزمن لتحقيق التجديد في الفقه . ولذلك يمكن أن نبدأ في تجديد الفقه ريثما يحدث تجديد أصول الفقه .

– أوافق تمامًا على أهمية التجديد في الشكل ولكني قصرت حديثي على التجديد في الموضوع . ونفس الأمر في موضوع العقائد التي لم أضفها إلى الورقة المطروحة . وعندما تحدثت عن التوسع في مفهوم الفقه ليشمل السياسة الشرعية والعلوم الاجتماعية قصدت استبعاد موضوع العقائد رغم أنه كان موجودًا تحت مصطلح «الفقه» في الماضي . ومع

هذا فإنني أوافق على إدخال أثر فكرة التوحيد وكذلك الأخلاق المنبثة في جميع الأحكام الفرعية والعلوم الاجتماعية كذلك .

- فيما يتعلق بالقواعد الفقهية التي أشار إليها المستشار البشري ود. علي جمعة فإنني لم أناقش هنا كونها دليلاً شرعيًا ، ولكني قصدت الاستفادة منها في التوصل إلى النظريات العامة لأن القاعدة عبارة عن نظرة شمولية كلية مستنبطة من الأحكام الفرعية .

- لقد فرق المستشار البشري بين القواعد وبين النظريات وقال إننا بحاجة إلى القواعد ولسنا بحاجة إلى النظريات . وأشار د. محمد عمارة أن تاريخنا لم يشهد نظريات . وأعتقد أن هذا الأمر يحتاج إلىإعادة نظر وإلى تفكير جديد. أما فيما يتعلق بعدم التجديد في المصادر فالواقع أنه لم يدر بخلدي إطلاقًا حين تكلمت عن التجديد في المصادر تحت الملمح رقم (٢) التجديد في مصادر الأدلة الشرعية وإنما قصدت التوسع في مصادر المادة الفقهية ومراجعها ، أما مصادر الأدلة فأنا قصدت تصنيفها . كأن نضع درجات للمصادر تميز المصادر الأساسية والمصادر الفرعية . فليس من المقبول أن نضع جميع المصادر من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان ..الخ علي قدم المساواة . ونفس الأمر فيما يتعلق بالتمييز بين المناهج وبين الأدوات .

أوافق على ماذكره د. عمارة من ضرورة بث الروح الإسلامية في التجديد الفقهي ، وقد أضفتها كنقطة حادية عشر ويجب مراعاتها عند كتابة هذا التصور .

تعقيبات ومناقشات ندوة فاس التي شارك فيها من أساتذة شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الأنسانية (ظهر المهراز) بجامعة فاس كل من :

د. حميد فتاح رئيس الشعبة .
د. إمشيش العلمي حمدان .
د. أحمد بن محمد البوشيخي .
د. عبد السلام عرميني .
د. إدريس حمادي .
د. محمد الكتاني .
د. عبدالحميد العلمي .

وكانت أهم الإضافات التي عبرت عنها التعقيبات والمناقشات هي :

١- فيما يخص الملمح (٣) أكدت المناقشات أن تحقيق الأحاديث النبوية

هي مهمة علماء الحديث .

كما أضافت ضرورة توثيق الآراء الفقهية ببيان مواضع هذه الآراء في مراجع الفقه الأصلية ، بحيث يشمل هذا الملمح التوثيق للآراء والتحقيق للأحاديث .

٢ـ فيما يخص الملمح رقم (٤) أكدت التعقيبات على الإفادة من كتب علم اختلاف الفقهاء في تحقيق الدراسة المقارنة .

٣ـ فيما يخص الملمح (٥) أضافت التعقيبات أهمية المقارنة مع القوانين الوضعية لخدمة حركة تقنين الشريعة بحيث تأخذ الدراسة المقارنة بالاعتبار متطلبات خطة التقنين .

٤ـ أكدت المناقشات على أهمية أن يتم وضع خطة مشروع التجديد شاملة معايير البحث والكتابة والمراجعة بصورة جماعية .

٥ـ أضافت التعقيبات ضرورة إنجاز أعمال سابقة على تنفيذ تجديد الفقه تتمثل في :

أ ـ تجديد أصول الفقه .

ب ـ تحقيق السنة .

جـ ـ إعداد الفقهاء والمفتين والقضاة القادرين على تنفيذ خطة تجديد الفقه .

د ـ إنجاز دراسات للواقع وفقًا لخطة وآليات جادة دقيقة .

هـ ـ إتاحة مكتبة شاملة للباحثين المشاركين في المشروع تمكنهم من تنفيذ المشروع وفقًا للمواصفات والمعايير والشروط المطلوبة .





المفهوم - المنهج - المداخل - التطبيقات

تأليف
الدكتور/ إبراهيم عبد الرحمن رجب
الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض
وجامعة حلوان بمصر (سابقاً)

دار عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
الرياض

موسوعة

مصادر النظام الاسلامي

أما هذه الموسوعة، فهي تشتمل على عشرة أجزاء ستصدر تباعاً، وهي كما يلي:

١ـ الجزء الاول: الاقتصاد الاسلامي.

٢ـ الجزء الثاني: الاجتهاد والتجديد.

٣ـ الجزء الثالث: القضاء والفقه الجنائي.

٤ـ الجزء الرابع: الفن الاسلامي.

٥ـ الجزء الخامس: التربية والتعليم في الاسلام.

٦ـ الجزء السادس: المرأة والاسرة في الاسلام.

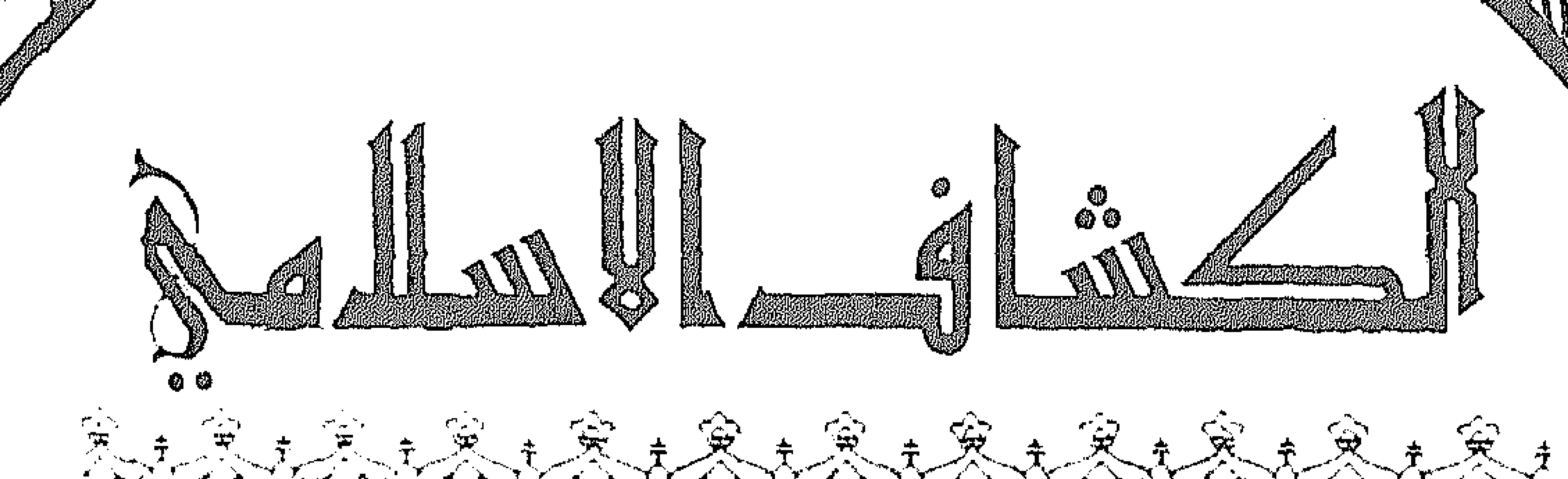
٧ـ الجزء السابع: الاعلام والتبليغ الاسلامي.

٨ـ الجزء الثامن: الامامة والسياسة.

٩ـ الجزء التاسع: الحرب والسلم في الاسلام.

١٠ـ الجزء العاشر: أسلمة المعرفة: أسلمة علم النّفس،علم الاجتماع، علم الانسان «الانثربولوجيا».


حول
التأصيل الإسلامي
للعلوم الاجتماعية
دار الشروق



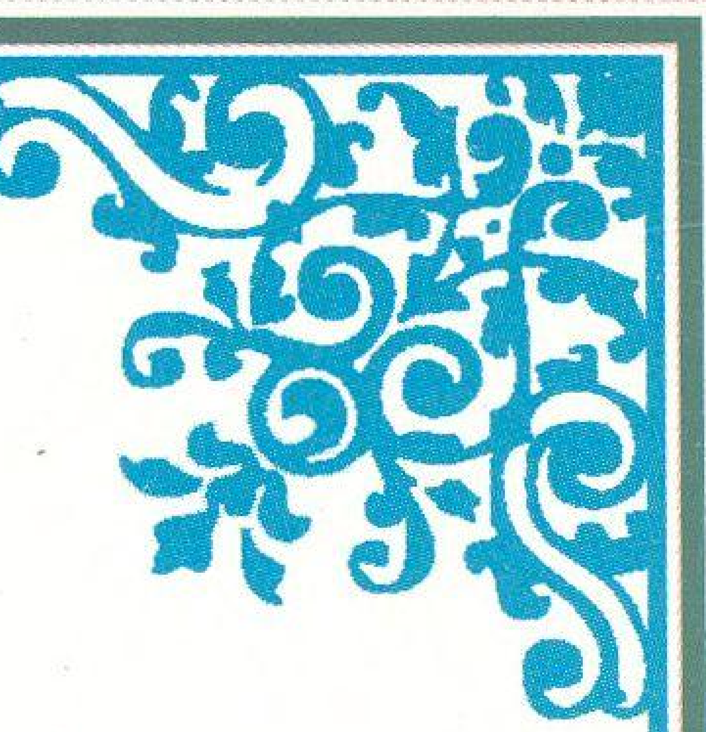
من أجل إضاءة أسطع للمساحات الواسعة التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر ومصادره الأصيلة.

الكشاف الاسلامي

- أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- نظام معلومات متكامل تعالج إشاراته البيبليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
- مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطيا الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من: دلمون للنشر
Dilmun Publishing Ltd.
P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS
Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198


AL - MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM

In this Issue

Vol. (23) No.(90)

Rajab, Shaban, Ramadan,1419

November, December 1998, January,1999